ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND

DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

BEGRÜNDET VON

ERWIN PREUSCHEN

HERAUSGEGEBEN VON

HANS LIETZMANN UND WALTHER ELTESTER

1940

NEUNUNDDREISSIGSTER BAND

United Theological Seminary
Z48
D315
58 252

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN BERLIN
1941

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten ***Abhandlungen*** *oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist* ***ist nur mit*** *Genehmigung der Herausgeber und der Verlagsbuchhandlung* ***gestattet.***

Printed in Germany

Druck von Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35

Inhaltsverzeichnis

Seite

Till, Walter, Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien. Katalog der koptischen Bibelbruchstücke. Die Pergamente 1

Dörrie, Heinrich, Zur Geschichte der Septuaginta im Jahrhundert Konstantins 57

Grundmann, Walter, Die Apostel zwischen Jerusalem und Antiochia 110

Wytzes, J., Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluß in Augustins »de Genesi ad litteram« 137

Sickenberger, Joseph, Eine Athoshandschrift der Lukaskatene des Niketas . . 151

Altaner, Berthold, Eustathius, der lateinische Übersetzer der Hexaëmeron-Homilien Basilius des Großen 161

Fascher, Erich, Johannes 16 32: Eine Studie zur Geschichte der Schriftauslegung und zur Traditionsgeschichte des Urchristentums 171

Völker, Walther, Klostermann-Bibliographie 231

Jeremias, Joachim, Die Lampe unter dem Scheffel 237

Schmid, J., Zur Liste der NTlichen Hss. 241

Eltester, Walther, Notizen 242

Aus Zeitschriften des Auslandes 251

Druckfehlerberichtigung zu Bd. 37 (1938) S. 268. 252

Inhaltsverzeichnis

nach dem ABC der Verfasser

Seite

Altaner, Berthold, Eustathios, der lateinische Übersetzer der Hexaëmeron-Homilien Basilius des Großen 161
Dörrie, Heinrich, Zur Geschichte der Septuaginta im Jahrhundert Konstantins 57
Eltester, Walther, Notizen 242
Fascher, Erich, Johannes 16 32: Eine Studie zur Geschichte der Schriftauslegung und zur Traditionsgeschichte des Urchristentums 171
Grundmann, Walther, Die Apostel zwischen Jerusalem und Antiochia 110
Jeremias, Joachim, Die Lampe unter dem Scheffel 237
Schmid, J., Zur Liste der NTlichen Hss. 241
Sickenberger, Joseph, Eine Athoshandschrift der Lukaskatene des Niketas . . 151
Till, Walter, Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien. Katalog der koptischen Bibelhandschriften. Die Pergamente 1
Völker, Walter, Klostermann-Bibliographie 231
Wytzes, J., Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluß in Augustins »de Genesi ad litteram« 137
Aus Zeitschriften des Auslandes 251
Druckfehlerberichtigung zu Bd. 37 (1938) S. 268. 252

Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien.

Katalog der koptischen Bibelbruchstücke. Die Pergamente.

Von **Walter Till** in Wien.

Wien 40, Auenbruggerg. 2.

Bei den Veröffentlichungen der in der Papyrussammlung der Nationalbibliothek (früher Papyrus Erzherzog Rainer) verwahrten koptischen Bibelbruchstücke ist nur in Ausnahmefällen angegeben, welche Blätter derselben Handschrift angehören. Bei der Verwertung dieser Veröffentlichungen für die Textkritik ergeben sich daher Schwierigkeiten, zumal auch die Angabe der Zeit, aus der die Handschrift vermutlich stammt, fast durchwegs fehlt. Um eine brauchbare Grundlage für die textkritische Verwertung dieser Bibelstücke zu ermöglichen, war eine genaue Untersuchung des gesamten Materials und eine katalogmäßige Erfassung nötig. Ich habe daher zunächst einmal alle koptischen Pergamente, einschließlich der nach vielen Hunderten zählenden kleinen Bruchstücke, geprüft und alle, die ich als Bibelfragmente bestimmen konnte, ausgesondert und behandelt. Die noch nicht bekanntgemachten Stücke habe ich durchwegs in mehreren Gruppen veröffentlicht. Es ist selbstverständlich, daß mir bei den kleinen Bruchstücken so manche Bibelstelle entging, wenn allzuwenig erhalten ist, um den Text bestimmen zu können. Die große in der Sammlung vorhandene Anzahl literarischer Papyrusstücke enthält bestimmt auch viele Bibeltexte. Einige davon sind schon veröffentlicht. Die Arbeiten an diesem Bestand sind jedoch noch in den Anfängen. Dasselbe gilt von den Papieren. Andere Beschreibstoffe kommen nicht in Frage. Wenn sich auch gelegentlich auf Ostraka Bibelstellen finden, so sind das doch keine Teile von Bibelhandschriften. Ich habe gelegentlich aufgezeichnete, vereinzelte Bibelstellen, die z. B. magischen Zwecken oder als Schreibübung dienten, hier nicht berücksichtigt. Sie sind m. E. als »Zitate« anzusprechen. Nur die zu Bibelhandschriften oder zu Lektionaren oder ähnlichen Sammlungen von Bibelstellen gehörigen Stücke sind hier aufgenommen.

Die Einteilung ist dabei folgende: zunächst werden die im saidischen Dialekt abgefaßten Bibelstücke behandelt, und zwar zuerst die Bibelhandschriften, dann die Lektionare. Hierauf folgen je in einem

folgen unter Umständen noch besondere Angaben über Beischriften und dergleichen und über den Erhaltungszustand.

Zum Schlusse ist angeführt, welches Stück aus der ehemaligen Sammlung Borgia zur selben Handschrift gehört. Da ich nicht die Möglichkeit hatte, die Wiener Stücke mit denen der anderen Sammlungen unmittelbar oder durch Photographien zu vergleichen, war ich bei der Feststellung der Zusammengehörigkeit bloß auf die Veröffentlichungen angewiesen. Diese gestatten aber nur bei der Sammlung Borgia, und auch da nur in beschränktem Ausmaße, die Feststellung der Zugehörigkeit, besonders durch die dem dreibändigen Werke: A. Ciasca-J. Balestri, *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani* (Rom 1885—1904) reichlich beigegebenen Tafeln. Außerdem hat Adolf Hebbelynck unter dem Titel »*Les manuscrits coptes-sahidiques du Monastère Blanc*« in den Bänden 12, 13 und 14 der Zeitschrift *Le Muséon* (Löwen 1911—1913) diese Zusammengehörigkeit, soweit sie damals für ihn feststellbar war, angegeben. Auch A. Vaschalde hat in seiner für die koptische Bibelforschung außerordentlich wertvollen Zusammenstellung »*Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible*«[2] gelegentlich die Zusammengehörigkeit von Blättern verschiedener Sammlungen angegeben. Da den beiden zuletzt genannten Verfassern nicht alle Wiener Bibelstücke bekannt waren, sind die diesbezüglichen Vermerke notwendigerweise unvollständig. Alle diese Werke reichen daher nicht hin, um ein vollständiges Bild über die Zusammengehörigkeit der in den Sammlungen befindlichen Blätter zu gewinnen. Es war daher für mich unmöglich, diesbezüglich Vollständigkeit anzustreben. So habe ich mich auf das beschränkt, was ich bezüglich der Sammlung Borgia feststellen konnte. Diese Angaben erfolgen durch Z (= Zoega) und der Nummer des Catalogus, die ich hier der leichteren Lesbarkeit zuliebe in arabischen Zahlen schreibe. Mit Hilfe der oben angeführten Werke und noch zukünftiger Arbeiten, wie des in Arbeit befindlichen zweiten Bandes des Kataloges der koptischen Handschriften der Biblioteca Vaticana kann man auch die Zugehörigkeit von Blättern anderer Sammlungen ermitteln.

Wien, März 1939.

---

[2]) Revue Biblique, Paris 1919—1922 (saidisch), Le Muséon 43 (bohairisch) und 46 (faijumisch und achmimisch), Löwen 1930 bzw. 1933.

Abkürzungsschlüssel

Die Abkürzungen der biblischen Bücher sind hier nicht aufgenommen.

Abgr	Abgrenzungsstriche zur Begrenzung der Schriftkolumnen. Vgl. S. 3.
AN	Ausstellungsnummer; entspricht der Nummer, unter der das betreffende Stück im »Führer durch die Ausstellung« (Wien 1894) besprochen ist. Neben dieser Nummer hat das Stück auch eine Inventarnummer
Biblica	W. Till, Kleine koptische Bibelfragmente. Biblica 20, Rom 1939
BIF	Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire. Kairo
BN	Bibliothèque Nationale, Paris
Ciasca	A. Ciasca bzw. J. Balestri, Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani. Rom 1885—1904
CMSS	W. E. Crum, Coptic manuscripts brought from the Fayyum. London 1893
Col	Arn. van Lantschoot, Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Egypte. Tome I: Les colophons coptes des manuscrits sahidiques. 1: Textes, 2: Notes et tables. Bibliothèques du Muséon. Löwen 1929
F	Fleischseite
Fn	Fußnote
Fol	Blattnumerierung einer Handschrift
fol	Blattnummer einer Handschrift
Führer	Papyrus Erzherzog Rainer. Führer durch die Ausstellung. Wien 1894
H	Haarseite
IFAO	Institut français d'archéologie orientale du Caire
Init	Initiale(n)
init	initial
Jh	Jahrhundert
K	(Koptisch) mit einer folgenden Zahl stellt die Signaturen der Wiener Stücke dar. Wenn in der Beschreibung auf ein angeführtes Stück hingewiesen wird, ist das K als selbstverständlich ausgelassen.
Kol	Kolumne(n)
Lin	Linie(n) für die Zeilen. Vgl. S. 3
MIE	Mémoires de l'Institut égyptien. Kairo
MPER	Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer. Wien
MPS 2	Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien (Papyrus Erzherzog Rainer), Neue Serie, II. Folge: W. Till, Koptische Pergamente theologischen Inhalts I. Wien 1934
Mus	Le Muséon. Löwen 46: Ein sahidisches Baruchfragment. 1933 49: Wiener Faijumica. 1936 50: Saidische Fragmente des Alten Testamentes. 1937 51: Faijumische Bruchstücke des Neuen Testamentes. 1938 51: Ein achmimisches Jakobusbrieffragment. 1938
p.	pagina. Seite einer Handschrift
Pag	Paginierung

Rec	Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Paris
R^0	Recto, Vorderseite
S.	Seite eines Druckwerkes
SbW	Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Wien 155/1: Sahidisch-griechische Psalmenfragmente. 1907 158/1: Ein Sprachdenkmal des mittelägyptischen (baschmurischen) Dialekts. 1908 172/2: Die Wiener Handschrift der sahidischen Acta Apostolorum. 1913
Stud	Studien zur Paläographie und Papyruskunde. Leipzig 9: Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts 1. 1909 11: dasselbe 2. 1911 12: „ 3. 1912 15: „ 4. 1914 18: „ 5. 1917 Die der Bandangabe folgende Zahl bedeutet die Nummer des Textes, nicht die Seite.
Tf	Tafel
Vaschalde	A. Vaschalde, Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible. Saidisch: Revue Biblique 1919—1922; bohairisch: Le Muséon 43 (1930); faijumisch und achmimisch: Le Muséon 46 (1933)
versch	verschieden
Verz	Verzierung(en), Buchschmuck
V^o	Verso, Rückseite
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Wien
Z	G. Zoega, Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur. Rom 1810 bzw. Neudruck Leipzig 1903. Die Zahl bezeichnet die Nummer (im Catalogus in römischen Zahlen).
Zl	Zeile(n)

SAIDISCH

Altes Testament

Pentateuch

1 Gen	4 14—5 5	p.	34/35	F.	K 9431	Wessely	Stud	15 206
	18 7-23	p.	53/54	F.	K 9432			
	18 23—19 4	p.	55/56	H.	K 9433			
	19 4-19	p.	57/58	F.	K 9434	„	„	15 208
	19 19-34	p.	59/60	H.	K 9435			

35 18—36 9 p. 127/128[1] H. K 9377 „ „ 15 216
41 5-23 p. 147/148 H. K 9379 „ „ 15 210[2]
42 34—43 9 p. 157/158 F. K 9378
43 9-23 p. 159/160 H. K 9376
} Till MPS 2, IX 1ff.

33—34 : 26—27, 2 Kol, 35 Zl, 25—26½ : 7—7½. Schmal, 9. Jh. Init (0—2) etwas vergrößert, kleine Verz, meist rot. Rote Punkte im Text. Pag umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl, 7—8 mm. 9432 und 9435 Doppelblatt. 9433, 9434 Einzelblätter mit Falz. 9433 V° rechts unten eine Zl arabisch, 9435 V° oben 5 Zl arabisch, schwarz. Einige Blätter wurmstichig. Dazu Z 1.

2 Gen 15 9—16 8 p. 33/34 H. K 9380 Wessely Stud 15 207
20 1—21 9 p. 45/46 F. K 9381 „ „ 15 209
34: 27½—28½, 2 Kol, 28—35 Zl, 25½—26: 9. Schmal, 12. Jh.; 2-förmige ϩ. Init (3—7) versch groß, mehrfarbig ausgeführt. Links von der Kol häufig rote Verz. Rote Striche und Punkte im Text. Φ links rot, rechts gelb. Pag zwischen roten Doppelstrichen. Abgr mit Tinte F. 9380 V° unten in ungelenker Schrift und schlechter Schreibung 4 Zl koptisch[3]. Beide Blätter beschädigt. Dazu Z 3 + 269.

3 Gen 24 38. 46. 47 F. K 2598 Till Mus 50, 176f.
(4: 8), 2 Kol, —: 6. Breit, 7. Jh.

4 Gen 42 20-23. 32-35 H. K 8690 Till Mus 50, 177ff.
Doppelblatt. 11½ : 10½, 1 Kol, 12—14 Zl, 7½—8 : 7. Breit, 7. Jh. Einmal ein Buchstabe leicht vergrößert herausgerückt. Von beiden Blättern ist der innere Teil diagonal ausgebrochen.

5 Gen 45 9. 19. 20 H. K 8646 Till Mus 50, 179.
(3: 8). Breit, 6. Jh. Abgr, Lin in Spuren. Bruchstück aus der Mitte des Blattes. Schrift der F stark abgerieben.

6 Gen 48 20—49 15 H. K 9375 Wessely Stud 15 210 (bis)[4]
(26 : 22), 2 Kol, 28—31 Zl, 21—23: 7. Schmal, 11. Jh. Init (3—4) versch groß und ausgeführt, mit (meist gebräuntem) Rot, zum Teil mit Innenverz, meist ohne Beiwerk. Abgr in Spuren. Beschädigt. Dazu Z 2.

---

[1]) Ende der 8. Lage. [2]) Wessely hat irrtümlich zweimal die Nummer 210 verwendet. Dieses Stück entspricht dem ersten unter 210 veröffentlichten Texte. [3]) Von Wessely nicht durchwegs richtig gelesen. Verbessert veröffentlicht: Lantschoot, Col, Append. 3. Doch ist dort Band XV statt Band IV zu lesen. [4]) Diesem Stück entspricht der zweite von Wessely unter No. 210 veröffentlichte Text. Vgl. 1, Fn 2.

7 Ex 23 15. 20 H. K 2596 } Till Mus 50, 179ff.
Lev 25 47. 53-55 F. K 2861 }
Num 9 21—10 27 p. 27/28[5] H. K 9384 Wessely Stud 15 213
Num 13 23—14 13 H. K 9849 } „ „ 9 14 u. Till Mus 50, 181f.

32½ : 26, 2 Kol, 42 Zl, 27 : 9½. Breit, 8. Jh. Init (1—9) meist nicht oder nur wenig vergrößert, etwas herausgerückt, mit farbigen Verz. Über den bloß mit Tinte gezogenen Verz von 9384 sind kleine Zahlen (1—4). Pag klein mit einigen Strichen darüber. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 5 mm. 9384 bestoßen. 9849 beide Kol stark beschädigt. 2596, 2861 Bruchstücke. Dazu Z 6.

8 Lev 25 6-20 p. 94/95 F. K 9387 Wessely Stud 15 212
31½ : 27, 2 Kol, 30—31 Zl, 23½—24 : 8. Schmal, 10. Jh. Init (0—1). Beiwerk vor den Kol (1—3). Pag umrahmt. Abgr in Spuren. Dazu Z 8.

9 Num 4 48—5 13 F. K 914 Till MPS 2, IX, 4ff.
7 19-37 F. K 9883 Wessely Stud 9 13
31½ : 25½, 2 Kol, 30 Zl, 22½ : 7—7½. Breit, 9. Jh. Init (0—3). Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 8 mm. Beide Blätter beschädigt.

10 Num 10 33—11 10 F. K 9869 Wessely Stud 9 15
19 12. 14. 15 F. K 2600 Till Mus 50, 283
(25) : 25½ und (5½ : 9½), 2 Kol, — : 7½. Breit, 9.—10. Jh. Init (2). Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 7—8 mm. Bruchstücke.

11 Num 17 9—18 9 p. 169/170 F. K 9382 Wessely Stud 15 211
22 38-41 } F. K 2719 Till Mus 50, 184
23 3. 4 }
25 7—26 9 p. 197/198 F. K 9383 Wessely Stud 15 211
34 : 27, 2 Kol, 29 Zl, 25 : 8. Schmal, 11. Jh. Init (3—5) versch groß, meist mit Rot und ohne Verz. Rot im Text: Punkte, Striche, bei *Φ*. Pag mehrfach umrahmt. Abgr mit Tinte F in Spuren. Alle Blätter stark beschädigt. Dazu Z 7.

12 Dtn 10 11—11 2 H[6]. K 9767 Till MPS 2, IX f. 6
34½ : (17), 2 Kol, 29—30 Zl, 25 : 8—8½. Halbschmal, 11. Jh. Init (1—4) meist ohne Verz, mit Rot. R° a sehr großes T in Flecht-

[5]) Ende der 22. Lage. [6]) Ende der 7.? Lage. Die von Strichen umrahmte Lagenzahl auf dem V° ist sehr schlecht zu lesen.

muster. V° oben farbiges Flechtmuster. Rote Punkte im Text. Abgr. Etwa ⅓ des Blattes ist außen weggebrochen. Dazu Z 10.

13 Dtn 13 12—14 5 p. 79/80 H. K 9870 Wessely Stud 9 12
(30½) : 26½, 2 Kol, 31 Zl, 26 : 7. Breit, 10. Jh. Init (0—2) mit farbigen Ranken. Pag sehr klein[7], umrahmt. Abgr. Bestoßen.

14 Dtn 16 19—17 6 F. K 9809 Till Mus 50, 184ff.
(29 : 24), 2 Kol, 26—27 Zl, 25 : 7—8. Schmal, 11. Jh. Init (2) kaum vergrößert etwas herausgerückt. Rote Punkte im Text. *Φ* rechts gelb, links rot. Beschädigt; von der inneren Kol ist nur das Ende erhalten.

Josua

15 Jos 2 13-23 p. (7)/8 F. K 9390 Wessely Stud 15 214
4 23—5 10 F.[8] K 9389 „ „ 15 215
8 29—9 8 p. 35/(36) H. K 9388 „ „ 15 217
33—33½ : 25—25½, 2 Kol, 27—29 Zl, 24—25½ : 7—7½. Schmal, 10. Jh. Init (1—4) groß, rot umrahmt. Rot im Text: Striche, viele Punkte, in *Φ*, bei den vergrößerten Buchstaben der jeweils ersten Zl. Pag und Lagenzahl umrahmt mit und ohne Rot. Abgr. Dazu Z 11.

Richter

16 Ri 16 17. 18. 20. 21 p. (15)/16 H. K 2616 Till Mus 50, 187.
(14 : 11½). Schmal, 12. Jh. Wohl vom selben Schreiber wie 19 und Z 16. Init mit Rot. Dicke rote Punkte, nach denen der Rest der Zl frei bleibt. Pag nur V°. Ende der 2. Lage. Abgr auch waagrecht. Äußere, obere Ecke des Blattes. Dazu vielleicht Z 16.

17 Ri 20 4-15 p. 107/108 F. K 2610 Till Mus 50, 187ff.
(25½) : 26, 2 Kol, —: 8—8½. Halbbreit, 11. Jh.; unbeholfene Schrift; schlechte Schreibung. Init schmucklos. Pag schwarz zwischen einfachen Strichen. Abgr auch waagrecht mit Tinte F. Lin geritzt für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 7—10 mm. Unten abgerissen, löcherig; V° wegen schlechter Beschaffenheit des Pergamentes stellenweise unbeschriftet.

Ruth

18 Ru 3 14—4 3 p. 19/20 F. K 67 Krall MPER 1 69[9], Till Mus 50, 190ff.

[7]) Von Wessely nicht angegeben. [8]) Beginn der 2. Lage. [9]) Nur teilweise.

(9½) : 9½, 1 Kol, 11 Zl, 6¾ : 6½. Alte Schrift, breit, klein. 5. Jh. Pag mit einfachen Strichen darüber. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 3—4 mm. Diagonal abgebrochen.

Könige[10]

19 I Reg 16 2-18 H. K 9882 Wessely Stud 9 16
(25) : 24, 2 Kol, —: 7—7½. Schmal, 12. Jh.; Schrift wie 16. Init häufig, mit je 2 dicken roten Punkten. Dicke rote Punkte im Text. Abgr auch waagrecht. V° oben farbiges Flechtmuster. Beiderseits auf den Rändern Zeichen und Beischriften von versch Händen. Unten abgebrochen. Dazu Z 16.

20 I Reg 17 31-44 p. 61/62 H. K 9392
II Reg 4 12—5 16 p. 15/16[11] F. K 9391 } Wessely Stud 15 218
29 : 22, 2 Kol, 29—31 Zl, 21—22½ : 6½. Halbbreit, 11. Jh. Init (2—4) mit und ohne Rot. Rot im Text: häufig dicke Punkte, Abkürzungsstriche. Φ halb rot, halb grün. Pag einfach umrahmt mit Rot. Abgr auch waagrecht. 9391 R° zwischen den Kol 5 Zl koptisch von anderer Hand; weiter unten mehrfarbige Ranken; V° oben und unten je ein Flechtmuster mit Rot. 9392 beschädigt. Dazu Z 15.

21 II Reg 11 1-5, 8-10. 12. 13. 15-20 H. K 2855
13 28-34 13 36—14 6 F. K 7042 } Till Mus 50, 192ff.
(18 : 10) und (16½ : 10), 2 Kol, —: 6—7. Palimpsest. Die jüngere Schrift steht normal auf der älteren. Ältere: klein, geneigt, zweikolumnig, koptisch. Jüngere: Gerade, rund, 6. Jh. Bruchstücke, zerrissen, seitlich beschnitten; von den äußeren Kol ist nur wenig erhalten. Die Schrift ist stellenweise schlecht oder gar nicht lesbar. Dazu auch K 4860, dessen Text infolge schlechter Erhaltung nicht bestimmt werden konnte.

22 III Reg 17 5. 6. 12 p. 51/52 H. K 2609 Till Mus 50, 197
(5½ : 15), 2 Kol, —: 5. Breit, 7. Jh. Pag klein, umrahmt. Oberer Teil eines Blattes.

23 III Reg 21 (20) 16-18. 21 H. 23-26. 30. 31 F. } K 9364+9366+9374 Till Mus 50, 198ff.
IV Reg 5 5-13 p. 149/150 F. K 9385
6 3-13 p. 155/156 H. K 9386 } Wessely Stud 15 219
29½—30 : 25½, 2 Kol, 25—26 Zl, 23½ : 7½. Schmal, 10. Jh. Init (1—3). Pag vielfach umrahmt. Abgr auch waagrecht. 9364 +

[10]) Die Bücher Samuelis sind hier als I und II Könige bezeichnet. [11]) Ende der ersten Lage.

9366 + 9374 ist der mittlere Teil des mittleren Doppelblattes einer Lage.

Psalmen

24 Ps 5 13—6 3 / 6 9-11 } H. K 8702 } Till Mus 50, 200ff.
61 8—62 11 H. K 72+69 }

(9 : 10), (6½ : 6), (6½ : 4½). 1 Kol. Breit, 5. Jh. 8702: Lin für jede Zl, 5 mm; Abgr?

25 Ps 8 2—9 2 kopt. F. } K 8343 Till Mus 50, 210ff.
9 3-11 griech. H. }
17 51—18 6 kopt. F. } p. 49/50 K 9872 Wessely SbW155, 165ff.
18 10-15 griech. H. }
37 21—38 7 kopt. F.[12] } p. 117/118 K 9871 Wessely SbW 155, 168ff.
38 6—39 3 griech. H. }
48 15-20 kopt. F. } K 31[13] Wessely Stud 15 257
49 4-10 griech. H. }
93 22—94 1 kopt. F. } K 902 Till Mus 50, 212f.
94 9-11 griech. H. }
101 2-11 kopt. F. } p. 321/322 K 9851 Wessely Stud 9 17
101 12-23 griech. H. }

35½ : 27, 1 Kol, 34—35 Zl, 25—26½ : 17—18½. Breit, 10. Jh. Init nur 3 im ganzen. Einige Randzeichnungen mit Rot. Pag sehr klein. Je 2 senkrechte Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 8 mm. Alle Blätter fragmentarisch; Schrift der F verblaßt.

26 Ps 17 36-41 F. K 8695 Till Mus 50, 203f.
9: (6½), 1 Kol. Breit, klein, 5.—6. Jh. V° unten Vogel. Diagonal abgerissen; der äußere obere Teil fehlt. Von dem dazugehörigen zweiten Blatt ist noch ein Randstückchen erhalten.

27 Ps 21 15-17. 24. 25 H. K 4857 Till Mus 50, 204f.
(9 : 6½), (2) Kol. Breit, 9. Jh. Bruchstück aus der Mitte des Blattes.

28 Ps 43 13—44 14 p. 51/52 H. K 9855 } Wessely SbW155, 151ff.
134 7—135 17 H. K 9856[14] }
143 15 / 144 1-7. 14-21 } p. 167/168 F. K 9857[15] }

[12]) Bei Wessely, S. 169 und S. 170, ist die Fleisch- und die Haarseite unrichtig bezeichnet. [13]) Als Literar. Theolog. 31 veröffentlicht. [14]) Bei Wessely S. 151 Druckfehler: st 9865 1 9856. [15]) Bei Vaschalde S. 37 ist das der Angabe dieser Stücke beigesetzte CG (zweimal) zu streichen.

35 : 27, 1 Kol, 35—36 Zl, 26—26½ : 19. Schmal, 11. Jh. Häufige Init mit Rot, mit und ohne Verz. Buchstaben der jeweils ersten Zl vergrößert mit Rot. Rot bei Punkten, Strichen und Umrahmung der Pag reichlich verwendet. Viele Verz mehrfarbig, reich ausgeführte Init, Ranken, Tierbilder. Je 2 senkrechte Abgr und in Spuren Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 6—8 mm. Beschädigt. 9857 ist der obere Teil des Blattes.

29 Ps 43 18—44 4 p. 123/124[16] H. K 9679 Wessely Stud 15 224
75 7—76 3 p. 207/208 H. K 9700 Wessely Stud 15 226
22½ : 19½, 1 Kol, 19—23 Zl, 16½—17½ : 12—13. Breit, 11. Jh. Init (auf jedem Blatt nur 1) groß mit Rot und großen farbigen Ranken. Pag 9700 R° von späterer Hand. 9700 V° auf dem Rand von späterer Hand schwarz einige arabische Wörter und koptische Zahlen senkrecht zur Schriftrichtung.

30 Ps 62 7. 8 / 63 2. 3 H. K 8687 Till Mus 50, 205f.
(3½ : 6). Breit, klein, 5.—6. Jh. Oberer innerer Rand.

31 Ps 67 15-36 p. (95)/96[17] H. K 9859[18] Wessely SbW 155, 172ff.
116 2—117 25 p. 175/176[19] H. K 221[20] Wessely Stud 15 205
36 : 26—27, 1 Kol, 30—36 Zl, 25—26½ : 15—15½. Schmal, 10. Jh. Init (0—1) mit Rot. 221 R° sehr reich verziertes großes O mit langer Ranke, mehrfarbig. V° beider Blätter oben mehrfarbige Verz, beiderseits davon (9859) α—ω (221) IY—XY mit mehrfarbigen Verz. Pag und Lagenzahl umrahmt mit Rot. 9859 Pag nur V°. Rot im Text: häufige dicke Punkte, Striche, Διαψαλμα und αλληλουια. Je 2 senkrechte Abgr. Dazu Z 21.

32 Ps 70 6-20[21] p. 121/122 H. K 9168 Till MPS 2, X
70 20—71 11 p. 123/124 F. K 9174 Wessely SbW 155, 189ff.
25 : 19, 1 Kol, 23—26 Zl, 16½—18 : 12—13. Schmal, 10. Jh. Init (1—4) mit Rot und kleinen Verz. Rot: Punkte, bei den vergrößerten Buchstaben der jeweils ersten Zl, in der Umrahmung der Pag. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 6—8 mm. 9174 R° unten mehrfarbiger Vogel; V° Mensch. 9174 beschädigt.

---

[16]) Ende der 8. Lage. [17]) Ende der 6. Lage. [18]) Bei Vaschalde S. 38 ist der Beisatz CG zu streichen. [19]) Trotz der großen Ähnlichkeit der Schrift und der Ausführung weisen doch die beiden Blätter auch Verschiedenheiten auf, so daß ihre Zusammengehörigkeit nicht ganz sicher ist. [20]) Ende der 11. Lage. [21]) Bei Till irrtümlich 6—12 angegeben. Richtig ist 6—20.

33 Ps 74 5—76 2 p. (119)/120 F. K 9861 bis
76 2—77 5 p. (121)/122 H. K 9873
77 5-27 p. (123)/124 F. K 9862
77 28-51 p. (125)/126 H. K 9861
118 21-49 p. (191)/192[22] F. K 9860
} Wessely SbW 155. 175ff.

30½—31 : 23½—24, 1 Kol, 29—31 Zl, 22½—23½ : 15½—17. Schmal, 10. Jh. Init (0—2) versch groß, farbig, teils mit farbigen Verz. Rot: Punkte, Striche, in Umrahmung der Pag, Διαψαλμα und Überschriften. Pag nur V°. Je 2 senkrechte Abgr; 9861 bis: auch einige waagrechte Lin. Dazu Z 17.

34 Ps 75 6-9
76 8-10
} H. K 2599 Till Mus 50, 206f.

(6 : 6½). Breit, 9. Jh. Bruchstück aus der äußeren Kol.

35 Ps 80 6— 81 8 p. 153/154[23] F. K 9863 Wessely SbW 155, 162ff.
143 8—144 13 p. 253/254 F. K 9852 Wessely Stud 9 19

34½ : 27, 1 Kol, 35 Zl, 25—25½ : 18. Breit, 10. Jh. Init (nur 1: 9863 V°) mit rot geschmückten Ranken. Rot: einige Punkte (9852 R°) und Umrahmung der Pag. Pag sehr klein. Je 2 senkrechte Abgr, Lin für jede Zl (in Spuren) nach Stichen am Ende der Kol (9852), 6—8 mm. Die Schrift von 9852 R° ist von anderer Hand schwarz nachgezogen. Beide Blätter unten stark beschädigt.

36 Ps 92 5—93 17 p. 195/196 H. K 9850 Wessely Stud 9 18
118 59-79 p. 253/254 F. K 9032 „ „ 15 227

33½ : 25, 1 Kol, 29 Zl, 24 : 18—19. Breit, 9. Jh. Pag von anderer Hand, schwarz. 9850 R° Ranke rot. Je 2 senkrechte Abgr, Lin für jede Zl, 8—9 mm. Untere Hälfte von 9032 V°: Schrift anfangs sorgfältig schwarz nachgezogen, dann ohne Rücksicht auf die alte Schrift der Text darübergeschrieben. Bestoßen.

37 Ps 102 14-20
103 10-15
} F. K 9370 Till Mus 50, 207f.

(11 : 14), 1 Kol. Schmal, 11. Jh. Rote Punkte im Text und im Φ. Lange rote Striche in den nicht ausgeschriebenen Zl. Untere innere Ecke.

38 Ps 103 13-27 H. K 9858 Wessely SbW 155, 160ff.

22 : 19, Kol, 25 Zl, 17 : 13. Halbschmal, 11. Jh. Einige Beischriften von anderer Hand auf den Außenrändern.

---

[22]) Bei Wessely S. 188 Druckfehler. [23]) Beginn der 20. Lage.

39 Ps 104 21—105 23 p. 121/122 F. K 9864
105 23—106 17 p. 123/124 H. K 9865
106 17—108 2 p. 125/126 F. K 9866
108 2—110 2 p. 127/128 H. K 9867
} Wessely SbW 155, 133ff.

31—32 : 23½—24, 1 Kol, 36—39 Zl, 25—26 : 18. Schmal, 11. Jh. Init (0—3) mit Rot. Rot: häufige Punkte, Linien, Striche, Umrahmung der Pag, in Φ und an einigen ⲩ am Kolumnenbeginn. Abgr, Lin für jede Zl in Spuren. 9864 + 9867 und 9865 + 9866 je ein Doppelblatt[24]. 9866 Rº auf dem unteren Rand 2 Zl koptisch, teils verwischt, teils ausradiert. Bestoßen, zerrissen, löcherig. Schrift auf der F bei 9864 und 9867 stark abgerieben.

40 Ps 105 34-36. 45. 46 H. K 8677 Till Mus 50, 208
(18 : 138 mm), 1 Kol, — : 11½. Breit, klein, 5.—6. Jh. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 5 mm. Ein quer herausgeschnittener Streifen.

41 Ps 134 20—135 2
135 14-16
} F. K 2620 Till Mus 50, 209
(6 : 5). Breit, 10. Jh. Ringsum abgerissen.

Proverbien

42 Pr 14 29-31 F. K 964 Till Biblica 20, 246
15 1-4
(4 : 4½). Breit, klein, 5. Jh. Jeder Vers beginnt mit einer neuen Zl. Einige Zl sind um die Breite von etwa 2½ Buchstaben eingerückt. Ringsum abgerissen.

43 Pr 27 9-22 H. K 8693 Till Mus 50, 213f.
(58 : 73 mm), 1 Kol, 17—19 Zl, — : 5—6. Breit, klein, 6. Jh. Das innerste Doppelblatt einer Lage. Unten abgeschnitten, beschädigt.

Ecclesiastes

44 Eccl 8 6—9 2 p. 179/180 H. K 9176 Till MPS 2, Xf. 11f.
27 : 21, 1 Kol, 29—32 Zl, 19½—20 : 14½. Schmal, 10. Jh. Sehr enge Zl. Init (2) mäßig groß. Pag klein, umrahmt. Je 2 senkrechte Abgr, Lin für jede Zl, 6—7 mm. Beschädigt.

Hiob

45 Hi 15 25-28
15 34—16 1
} F. K 8669 Till Mus 50, 214f.

[24]) Nicht lose Blätter, wie Wessely angibt.

(62 : 112 mm), 1 Kol, — : $7\frac{1}{2}$—$8\frac{1}{2}$. Breit, klein, 5. Jh. Je 2 senkrechte Abgr, Lin für jede Zl, 4—5 mm. Zeileneinzüge wie bei Psalmenhandschriften. Der untere Teil eines Blattes. Schrift stark verblaßt.

Sirach

46 Sir 45 9. 10. 13. 14 H. K 8689 Till Mus 50, 216
($4\frac{1}{2}$: $6\frac{1}{2}$). Breit, 7. Jh. Bruchstück aus der Blattmitte.

Micha — Abdias

47 Mi 4 8—5 5 H. } K 9004. Till MPS 2, X 8ff.
Abd 5—16 p. 105/106 F. }
Doppelblatt. $26\frac{1}{2}$: $21\frac{1}{2}$, 2 Kol, 31 Zl, $18\frac{1}{2}$: 6. Breit, 8. Jh. 2. Blatt R° Innenrand: kleine Ranke mit Rot. Pag klein, umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Interkolumnium, 6—7 mm. 1. Blatt stark, 2. Blatt leicht beschädigt.

Habakuk

48 Hab 1 1-11 H. K 2659 }
1 13. 14 2 5 F. K 2660 } Till Mus 50, 217ff.
Aus mehreren Teilen bestehende Bruchstücke. 2659 ist der untere Teil eines Blattes (10 : $8\frac{1}{2}$); 2660 Blattmitte ($6\frac{1}{2}$: 3). 2 Kol, ursprünglich 25—26 Zl. Breit, klein, 5. Jh.

Sophonias

49 S 1 14—2 9 F. K 9884 Wessely Stud 9 21
$34\frac{1}{2}$: $28\frac{1}{2}$, 2 Kol, 32—33 Zl, 28—$28\frac{1}{2}$: 8—$8\frac{1}{2}$. Halbbreit, 12. Jh. 2 Init (V° a) mit Ranken. Lin für jede Zl nach Stichen am Kolumnenende, 9—11 mm. Beschädigt.

Jesaias

50 Jes 5 11-27 p. 13/14[25] F. K 9338 Wessely Stud 9 33[26]
33 : 26, 2 Kol, 32 Zl, 25 : 8. Breit, 10. Jh. Init (2—3) mit Ranken und Vögeln. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 7—8 mm. Beschädigt.

51 Jes 14 22-25 } H. } K 2713 Till Mus 50, 219ff.
15 1-4 }
15 5-8 } F. }
16 8-10 }
Doppelblattfragment. (19 : $11\frac{1}{2}$), 2 Kol, 28 Zl, 15 : 6. Breit, 6. Jh. wie 53 und 58. Rot: Häufige Doppelpunkte im Text und Para-

[25]) Beginn der 2. Lage. [26]) In der Veröffentlichung nicht als Jesaias bezeichnet.

graphen vor den Kol. Abgr, Lin für jede Zl, 5—6 mm. Stark beschädigt. Die äußeren Kol fehlen bis auf geringe Reste.

52 Jes 22 2-21 p. 47/48[27] H. K 9395
22 21—23 15 p. 49/50[28] F. K 9396
45 21—46 13 F. K 9397
} Wessely Stud 15 220

36½ : 27½—28½, 2 Kol, 35—37 Zl, 27—28½ : 8—8½. Schmal, 10. Jh. Init (2—4) mit Rot und kleinen Verz. Rot: Punkte, Striche, Punkt an ω, α usw. am Zeilenanfang, Verz, bei den vergrößerten Buchstaben der jeweils ersten Zl, Umrahmung der Pag. Abgr? Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 7—8 mm. Beschädigt.

Jeremias

53 Jer 18 18—19 6 H. K 2594 Till Mus 50, 223ff.
21¼ : (13½), 2 Kol, 28 Zl, 16 : 6. Breit, 6. Jh., wie 51 und 58. Stark beschädigt.

54 Jer 29 3-23 p. 85/86 H. K 9393
39 3-23 p. 111/112[29] F. K 9394
} Wessely Stud 15 221

33 : 27½—28, 2 Kol, 31—35 Zl, 34—34½ : 8. Schmal, 12. Jh. etwas nach links geneigt, wie 57. Init (0—4) sehr versch in Größe und Ausführung, mit und ohne Rot und Verz. Rot außerdem: Punkte, in Φ, bei den vergrößerten Buchstaben der jeweils ersten Zl (auf jedem Blatt nur je einer). Ränder beschädigt.

55 Jer 32 22-37 F. K 9782 Till MPS 2, X 7f.
35½ : 28, 2 Kol, 31—33 Zl, 27½ : 8. Schmal, 10.—11. Jh. Init (1—4) mit Rot und kelinen mehrfarbigen Verz. Rot außerdem: Punkte, Striche, in Φ, Umrahmung der Pag (diese selbst weggebrochen). Abgr, Lin für etwa je 2 Zl, 13—18 mm. Stark beschädigt.

56 Jer 39 2-6 p. 177/178 H. K 7062 Till Mus 50, 226
(9 : 5½). Breit, 5. Jh. Roter Paragraph bei Beginn eines Abschnittes. Oberer äußerer Teil des Blattes.

Klagen und Brief des Jeremias

57 Kl 4 2-20[30] p. [../.]4 H. K 9630 Wessely Stud 18 268
32½ : 26, 2 Kol,3—3 3Zl ,223 ¾ : 7½. Schmal, 12. Jh., wie 54. Init jeder erste Buchstabe eines neuen Verses, rot umrahmt oder ausgemalt, links oben die Verszahl mit einem rot nachgezogenen

[27]) Ende der 3. Lage. [28]) Beginn der 4. Lage. [29]) Beginn der 8. Lage.
[30]) Bei Vaschalde nicht angeführt.

Strich darüber. Der Name des hebräischen Versbuchstabens steht im Text, manchmal allein in der Zl, darüber ein rot nachgezogener Strich, beiderseits je ein schwarzer und ein roter Punkt.

58 Kl 4 13. 14. 18. 19 H. K 2715
Kl 4 22—5 19 F. K 2714 a } Till Mus 50, 226ff.
Br 15-18. 20. 21. 24-26 H. K 2714 b
2715 aus 3 Teilen bestehendes Bruchstück. 2714 Doppelblatt, von dem große Teile fehlen: a ($11\frac{1}{2} : 11\frac{1}{2}$), b ($10 : 11\frac{1}{2}$); a einkolumnig, b zweikolumnig beschriftet. Kol —: $4\frac{1}{2}$. Schrift wie 51 und 53. 6. Jh. Bei Klagen 4 sind die Verse durch etwas herausgerückte Zahlen gezählt, mit schwarzen und roten Punkten und Strichen geschmückt. Abgr in Spuren.

Baruch[31]

59 Bar 3 6-30 p. 169/170 F. K 9755 Till Mus 46, 35ff.
(37) : $28\frac{1}{4}$, 2 Kol, 35—36 Zl, 28—29 : 8. Schmal, häufig breite O, 10. Jh. Init (1) nur R° mit Rot und kleinen roten Verz. Rot: häufige Punkte, Striche, in Φ, bei der Umrahmung der Pag. Abgr, Stiche im Außenrand, 13—17 mm, Lin nicht sichtbar. Beschädigt.

Ezechiel

60 Hes 2 6—3 10 p. 5/6 F. K 9847 Wessely Stud 9 23
4 10-17 } H K 9848 ,, ,, 9 24
5 2-7 }
34 20—35 5 p. 111/112[32] H. K 9225 ,, ,, 9 22
36 : 29, 2 Kol, 29—31 Zl, 27—28 : 8—9. Schmal, 11. Jh. Init (0—3) meist schmucklos. Abgr. Alle Blätter beschädigt. Dazu Z 29.

61 Hes 46 23. 24 } F. K 2593 Till Mus 50, 232f.
47 1. 2. 4-8 }
($14 : 17\frac{1}{2}$), 2 Kol, —: $5\frac{1}{2}$. Breit, 8. Jh. R°: 2 herausgerückte, nicht vergrößerte Buchstaben, darüber je eine Ranke, mehrfarbig ausgemalt. Aus mehreren Teilen zusammengesetzter Oberteil eines Blattes.

Susanna

62 Sus 28—37 F. K 2604 Till Mus 50, 234ff.
$32\frac{1}{2}$: (18), 2 Kol, 31 Zl, $23\frac{1}{2}$: 7. Schmal, auch breite O, 9. —10. Jh.

[31]) Baruch 6 = Brief des Jeremias. [32]) Ende der 7. Lage.

Init häufig, versch groß, mit kleinen roten Verz. Rot: Punkte, Striche, Umrahmung von einigen jeweils ersten Buchstaben einer Zl. Abgr, Lin meist für je 2 Zl, 12—15 mm. Die äußere Kol ist größtenteils erhalten, von der inneren nur sehr wenig.

Daniel

63 Dan 5 6-10 p. 79/80 H. K 2592 Till, Mus 50, 236f.
($5\frac{1}{2}$: 6). Breit, klein, 5.—6. Jh. Pag sehr klein, umrahmt. Äußere obere Ecke eines Blattes.

Neues Testament

Die vier Evangelien

64 Mt 1 1-23 F. K 9071
3 16—4 23 H. K 9072
5 22-44 p. 11/12 H. K 9073[33]
} Wessely Stud 11 90 bis
26 2. 3. 9-11 H. K 2627 unveröffentlicht

$43\frac{1}{2}$: 33, 2 Kol, 36—40 Zl, 32 : 10. Breit, 10. Jh. Init (2—4) mit Verz (rot, gelb). Pag klein, ohne Verz. 9071 Rº farbige Randverz. Abgr, 2 Lin für jede Zl nach Stichen im Interkol, etwa 6 mm für die Zl und $3\frac{1}{2}$ mm für den Abstand. Zerrissen, bestoßen, durch Feuchtigkeit beschädigt. 2627 aus dem Oberteil eines Blattes, ($12\frac{1}{2}$: 5).

65 Mt 1 22—2 15 p. 3/4 H. K 9350 Wessely Stud 11 91
27 31. 32. 39 / 45. 50. 51 H. K 2622 Till Biblica 20, 259f.
Mc 3 26-28. 32-35 / 4 4-7. 11. 12. 14 H. K 9005 Wessely Stud 12 114 (bis)[34]
4 17-20. 23-25. 29-32. 36-38 F. K 9052[35] „ „ 12 115
6 4-7. 10-13. 15-18. 21-23 H. K 9041 „ „ 12 119
6 24-47 p. 111/112 F. K 9096
10 41—11 10 p. 129/130 H. K 9097
} „ „ 12 117

36 : $28\frac{1}{2}$, 2 Kol, 36—38 Zl, 25—$25\frac{1}{2}$: 8—9. Breit, 9. Jh. Init (0—2) meist mit sorgfältig gezeichneten Ranken. Pag in versch

[33]) Wessely gibt auch noch die Nummer K 9074 an; es handelt sich aber, wie schon die Publikation zeigt, dort nur um drei Blätter. Eine dieser vier Nummern bezeichnete wohl ursprünglich eines der losgetrennten Bruchstücke. [34]) Wessely verwendete irrtümlich die Nummer 114 zweimal. [35]) Bei Hebbelynck, Mus 13, 348, Druckfehler: st 9056 l. 9052.

Umrahmung. Abgr, Lin für jede Zl, 6—7 mm, nach Stichen im Außenrand (nur 9097) bzw. im Interkol (alle übrigen). Alle Blätter sind stark beschädigt oder nur Blatteile. Dazu Z 67.

66 Mt 2 9. 12. 13 H. K 2640 Till Biblica 20, 247
($6\frac{1}{2}$: 11), 2 Kol, — : 7. Halbschmal, 11. Jh.? ע mit nach rechts zurückgebogenem Schwanz. Allseits abgerissen. Von der inneren Kol sind nur Spuren erhalten.

67 Mt 2 16-18. / 4 3. 4 } H. K 2685 Till Biblica 20, 248
($5\frac{1}{2}$: 5). Schmaler Duktus, 10. Jh. Ringsum abgerissen.

68 Mt 2 22—4 5 p .5/6 H. K 9125 Wessely Stud 11 92
Lc 1 51—2 4 p. 147/148 H. K 9138 „ „ 12 130
3 6-19. 21-23 F. K 9167 „ „ 12 129
8 26-47 p. 175/176[36] H. K 9084 „ „ 12 138
Joh 7 23-41 p. 263/264 H. K 9083 „ „ 11 64
7 41-52 / 8 12-23 } p. 265/266 F. K 9137 „ „ 11 65
33—$34\frac{1}{2}$: $28\frac{1}{2}$, 2 Kol, 28—35 Zl, 26—27 : 8—10. Schmal, etwas nach rechts geneigt, 11.—12. Jh. Init (0—6), versch in Größe und Ausführung. Die großen mit farbigen Verz. Pag zwischen einfachen waagrechten Strichen. 9125 V°: Flechtmuster und Vogel. Die Lukasblätter haben oben: ΝΚΑΤΑ bzw. ΛΟΥΚΑ zwischen einfachen waagrechten Strichen. 9083 V° oben: $\frac{\overline{\text{IC}}}{\text{A}}$ Flechtmuster $\frac{\overline{\text{XC}}}{\omega}$ in Rot. 9137 R° oben rot: ΙΩΧΑ Flechtmuster ΝΗC. Abgr auch oben und unten, mit Tinte F. Alle Blätter sind mehr oder weniger beschädigt. Dazu Z 43 und Z 61.

69 Mt 4 21—5 27 H. K 9155 Wessely Stud 11 94
(35: $33\frac{1}{2}$), 2 Kol, 37-38 Zl, 21—$21\frac{1}{2}$,: 11—$11\frac{1}{2}$. Schmal, 11. Jh. Init (4—5) versch in Größe und Ausführung, alle mehr oder weniger verziert (mehrfarbig). R° unten Blume, Steinbock (farbig). V° unten Ranke, Vierfüßler (rot). Abgr, Lin für jede Zl, 8—9 mm. Ringsum abgerissen.

70 Mt 6 10-12. 19. 20 F. K 4864 Till Biblica 20, 248
(83 : 28 mm), Kol — : (5). Breit, ϵ und c oft mit geradem Rücken. Manche ϵ haben links oben einen nach links gerichteten Haken. 8. Jh.? Das Stück besteht aus zwei aneinander passenden Streifen, die zur Verstärkung des Falzes eines anderen Blattes verwendet worden waren.

[36]) Beginn der 11. Lage.

71 Mt 6 16—7 12 H. K 9086 + 9089
Lc 6 32—7 16 F. K 9087
14 5-12. 16-22 } F. K 9088
14 26—15 6 }
Wessely Stud 12 134

36: 27, 2 Kol, 38—42 Zl, 28½—29½: 10. Schmal, 10. Jh. Init. (0—1) mit mehrfarbigen Ranken. 9087 R° gelbes Flechtmuster. — Seitentitel R° Name des Evangelisten, V° ΠΚΑΤΑ[37]. 9087 V° über der zweiten Kol: ΙΘ ΕΤΒΕ ΠΥΗΡΕ ΝΤΕΧΗΡΑ. 9086 Lin für jede Zl (11 mm) H. Alle Blätter fragmentarisch, bes. 9088, das durch Paris BN 132[2] f. 117 ergänzt wird. Dazu Z 57.

72 Mt 6 22—7 7 p. 17/18 F. K 9053
7 8-11. 13-16. 18-26 p. 19/20 H. K 9054
7 28—8 8 8 10-13. 15-18 p. 21/22 F. K 9055
8 20-29. 31-34 9 2-6 p. 23/24 H. K 9056
15 18-39 p. 48/49 F. K 9057
19 18—20 9 p. 60/61 H. K 9058
Lc 1 51—2 2 p. 4/5 H. K 9059
4 6-30 p. 14/15 F. K 9060
Wesely Stud 12 132

35—36: 27½—29, 2 Kol, 33 Zl, 25½—26½: 8—8½. Breit, 8. Jh. Pag klein, einfach umrahmt. Paragraphen. Abgr, Lin für jede Zl 8—9 mm.

73 Mt 6 29. 30 7 1. 2 F. K 2682 Till Biblica 20, 249
(6: 5¼). Breit, 9. Jh. Lin für jede Zl 8 mm. Ringsum abgerissen.

74 Mt 8 14. 15. 30. 31 F. K 2684 Till Biblica 20, 250
(7: 7). Halbschmal, 11. Jh. R°: die Buchstabenreste der ersten erhaltenen Zl und der letzten Zl sind fast ganz abgerieben. Die 4 dazwischen liegenden Zl sind rot geschrieben oder nachgezogen. Der untere Rand ist erhalten.

75 Mt 8 19. 20. 29 F. K 2681 Till Biblica 20, 250
(6½: 8), 2 Kol. Breit, 9. Jh. 1 Init auf dem R°. Abgr, Lin für jede Zl 7 mm. Ringsum abgerissen. Von der äußeren Kol nur ganz wenig erhalten (8 23. 24; 26. 27).

76 Mt 8 28—9 10 F. K 9144 Wessely Stud 11 96
36½: 27½, 2 Kol, 34 Zl, 28: 9. Breit, 10. Jh. Init (1—2) mit mehrfarbigen Verz. Abgr, Lin für jede Zl 8 mm. Beschädigt. Dazu Z 40.

77 Mt 10 2-25 p. 27/28 H. K 9030 Wessely Stud 11 97

[37]) Die Pag ist durchwegs weggebrochen. Was Wessely bei K 9086 als Pag las, sind die Reste der Seitentitel.

36: 28½, 2 Kol, 36—37 Zl, 27—27½: 8½. Breit, 9. Jh. Init (2—3) wenig vergrößert, schmucklos. Pag einfach umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl, 7—8 mm, nach Stichen im Außenrand. Bestoßen. Dazu Z 47.

78 Mt 10 23-25 11 5 F. K 2615 Till Biblica 20, 251
(6: 12), Kol —: 9. Schmal, 10.—11. Jh. Rote Punkte im Text. Ringsum abgerissen, ein Stück des Innenrandes erhalten.

79 Mt 14 5-21 p. 65/66 F. K 9106
15 8-31 p. 71/72 H. K 9107 } Wessely Stud 11 100
33: 26½, 2 Kol, 30—31 Zl, 24: 7½. Breit, 10. Jh. Init (0—5) versch in Größe und Ausführung. Farbige Verz. Abschnittzählung. Pag klein schmal, umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 8 mm. Auseinander geschnittenes Doppelblatt.

80 Mt 14 36—15 14 p. 81/82[38] H. K 9090
16 25—17 9 p. 91/92 F. K 9091 } Wessely Stud 11 101
(25½): 21½, 2 Kol, 30 Zl, 19: 5½—6. Breit, 7. Jh. Auf jedem Blatt je 1 herausgerückter, nur wenig vergrößerter Buchstabe. Farbige Randverz. Pag einfach umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 6—7 mm. Beide Blätter unten abgerissen. Dazu Z 63.

81 Mt 15 30—16 18 p. 41/42 H. K 9094 Till MPS 2 XI
Mc 4 15-17. 20-24. 27. 28 F. K 2629 + 2686 Till Biblica 20, 361f.
10 47—11 18 p. 113/114 H. K 9092 } Wessely Stud
13 8-32 p. 121/122 F. K 9093 } 12 121
15 20. 24-27 H. K 2687 Till Biblica 20, 363
Joh 6 65-68. 71 } F. K 2587 Till Biblica 20, 669f.
7 1-3. 8-12. 17. 18 }
35: 28[39], 2 Kol, 36—38 Zl, 26—28: 9. Breit, 11. Jh. Init (0—6) versch groß, mit farbigem Beiwerk. Mehrere rote Beischriften, auch in senkrechten Zl. 9093 Vo Vogel, Vorderansicht eines nimbierten Gesichtes, 2 Vögel (farbig). Pag einfach umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen knapp am Außenrand, 5—10 mm. 2629, 2686, 2687, 2587 Bruchstücke. Dazu Z 74.

82 Mt 16 9-18 HF. K 904 Till Biblica 20, 251ff.
Bruchstücke des innersten Doppelblattes einer Lage. Ursprüngliche Blatthöhe etwa 9 cm, derzeitige größte Breite des Doppel-

[38]) Bei Wessely irrtümlich 80: 81 angegeben, darnach so auch bei Hebbelynck.
[39]) Till MPS 2 XI: st 29 ½. l (19 ½).

blattes 9 cm. 1 Kol, 14 Zl, ursprünglich etwa 6 cm hoch. Alter Duktus, 4. Jh.; e und c mit geradem Rücken; kleine o; u seicht gesattelt; 2—2½ mm. Zeilenabstand 2—2½ mm. Abgr. Sprödes, gebräuntes Pergament. Außenränder weggebrochen. Quer durch ist ein unregelmäßiger Streifen von 2—3 Zl ausgebrochen.

83 Mt 17 1. 4 F. K 2679 Till Biblica 20, 253
28 5-8. 10. 12. 13 H. K 2590 „ „ 20, 262f.
28 18-20 F. K 2591 „ „ 20, 263
2 Kol, —: 4½. Alter Duktus, 5. Jh. Mit 2591 V° schließt das Ev. Mt. Unter dem Text Zierabschluß, darunter Titel in Rahmen. Fragmente.

84 Mt 17 20. 22—18 10 / 18 12-18 } p. 47/48[40] H. K 9638[41] Wessely Stud 15 229
26 56—27 14 H. K 9134 „ „ 11 109
32½—33: 26½—27. 2 Kol, 33—38 Zl, 26½—28: 9—10. Schmal, 10.—11. Jh. Init (1—4) meist groß und farbig ausgeführt, ohne Beiwerk. Die ersten Zl der Abschnitte in roter Schrift. Seiten- und Kolumnentitel. Abschnittzählung. Pag einfach umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl, 7—10 mm.

85 Mt 17 25—18 10 12 p. 75/76 H. K 9062 } Wessely Stud 11
18 26—19 8 p. 79/80 H. K 9063 } 102
Joh 1 11. 12. 15 F. K 2621 Till Bibl. 20, 368
6 11. 24 H. K 2695 „ „ 20, 369
7 6-10. 12 / 17. 20-22 } p. (175/176)[42]? H. K 2845 „ „ 20, 370ff.
7 23-26. 28. / 32. 33. 35-37 } p. (177/178)[43]? F. K 3279 „ „ 20, 372f.
Breit, 8. Jh. Auf jedem Blatt nur je eine Init mit gezeichneten Verz. Pag und Lagenzählung einfach umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 7 mm. Dazu Z 48.

86 Mt 9 6. 17 H. K 2688 Till Biblica 20, 251
18 28-30. 32 / 19 1. 2. 5-8 } p. (97/98)[44]? F. K 9369 Wessely Stud 11 104
Mc 10 29-42 F. K 9021+9022 „ „ 12 118
12 6. 7. 18. 19 F. K 2689 Till Biblica 20, 363

[40]) So richtig. Bei Wessely unrichtig angegeben. Schluß der 3. Lage. [41]) Als K 9156 publiziert, später geändert. [42]) Ende der 11. Lage. [43]) Beginn der 12. Lage. [44]) Beginn der 7. Lage; das von Wessely vor Z gesetzte λ ist in Wirklichkeit nicht vorhanden.

— : 26, 2 Kol, — : 7½—8. Breit, 10. Jh. Init (0—2) nur einmal mit Beiwerk. Lagenzählung mehrfach umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 7—8 mm. Bruchstücke. Dazu Z 52.

87 Mt 19 8-10. 12. 14-20 p. 89/90 F. K 2606 Till Biblica 20, 253f. (16½ : 20½), 2 Kol, — : 7. Breit, 10. Jh. Init (im ganzen 3) mäßig groß. V° Gazelle (rot), menschliches Gesicht in Rahmen. Pag einfach umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl, 8 mm. Oberteil eines Blattes, stark beschädigt.

88 Mt 20 26—21 15 p. 67/68[45] F. K 9154 Wessely Stud 11 105
27 47—28 4 p. 99/100[46] F. K 2586 Till Biblica 20, 260ff.
30 : 22½, 2 Kol, 30—32 Zl, 23—24: 7—7½. Schmal, 10. Jh. Init (0—2) versch groß und ausgeführt, mehrfarbig, auch mit farbigen Ranken. Pag einfach umrahmt (rot). 2586 beschädigt. Dazu Z 45.

89 Mt 22 30-32. 39-43 F. K 8694 Till Biblica 20, 255
Dreieckiges Bruchstück von der inneren unteren Ecke eines Blattes. (4 : 6½). Keine Zl ist vollständig erhalten. Wahrscheinlich war das Blatt niedrig und breit und hatte nur eine Kol. Alter Duktus, klein, 5. Jh. Ganz geringer Zeilenabstand.

90 Mt 22 35—23 10 p. (85)/86 H[47]. K 9070 Wessely Stud 11 106

23 27—24 3	p. (89)/90	H.	K 9024			
24 3-23	p. (91)/92	F.	K 9034			
24 23-39	p. (93)/94	H.	K 9035			
24 39—25 9	p. (95)/96	F.	K 9036	,,	,,	11 110
25 9-26	p. (97)/98	H.	K 9037			
25 26-41	p. (99/100)	F.	K 9033			
26 14-20. 23-25. 27-29	p. 103/104	H.	K 9020	,,	,,	15 230

36½ : 30, 2 Kol, 32—33 Zl, 26½—27½ : 8—9. Breit, 10. Jh. Init (0—2) meist schmucklos, selten groß mit Innenzeichnung. Pag grau von anderer Hand, nur auf dem V°, 9020 beiderseits. Abschnittzählung von anderer Hand. Abgr, Lin für jede Zl, 8 mm, nach Stichen im Außenrand. 9034 und 9037, 9035 und 9036 bilden je 1 Doppelblatt. Beschädigt. 9070, 9033, 9020 fragmentarisch. Dazu Z 39.

---

[45]) So richtig. Auf dem R° wurde 65 in 67 verbessert, während auf dem V° die unrichtige Pag 66 stehen blieb. Beginn der 5. Lage. [46]) Aus 97 : 89 verbessert.
[47]) So richtig; bei Wessely unrichtig angegeben.

91 Mt 24 24. 32 F. K 2619 Till Biblica 20, 256
(3¾ : 10), 2 Kol. Breit, 9. Jh. V° ein vergrößert herausgerücktes N. Abgr, Lin für jede Zl, 7 mm. Unregelmäßig abgerissen. Von der inneren Kol nur Spuren.

92 Mt 24 47-49 / 24 51—25 1 / 25 5. 6. 9. 10 } H. K 2597 Till Biblica 20, 256f.
(6 : 12¼), 2 Kol, — : 5 Breit, 7. Jh. Abgr, Lin für jede Zl, 6—7mm. Paragraph. Oben und unten waagrecht abgeschnitten, außen abgebrochen.

93 Mt 24 41—25 19 F[48]. K 9136 Wessely Stud 11 108
(32 : 25), 2 Kol, 31 Zl, 26 : 9. Schmal, 10.—11. Jh. Init (0—1) mit farbigen Ranken. Doppelte Abschnittzählung. Abgr. Beschädigt. Dazu Z 33.

94 Mt 26 29. 30. 33. 34 H. K 8643 / 26 45. 48. 49 F. K 2680 } Till Biblica 20, 257
Kleine Bruchstücke. Breit, 7. Jh. Ringsum abgebrochen.

95 Mt 26 45-48. 52-55. 58-60 F. K 8684 Till Biblica 20, 257ff.
(13 : 15½), 2 Kol, ursprünglich etwa 8 cm breit. Breit, 8. Jh. Ringsum abgebrochen. Schrift auf der F sehr blaß. Von der inneren Kol nur wenig erhalten.

96 Mt 22 13. 14. 17. 18		F.	K 2706	Till Biblica 20, 254f.
27 10. 11. 24		H.	K 2626	„ „ 20, 259
Mc 14 57—15 1	p. 188/189	H.	K 9095	Wessely Stud 12 123
16 8-20	p. ?[49]	H.	K 9075	„ „ 12 125
Joh 9 15-30	p. 173/174	F.	K 9215	„ „ 11 69
9 30-41 / 10 1-7	p. 175/176[50]	H.	K 9076	„ „ 12 125

29½—30 : 22—22½, 2 Kol, 24 Zl, 21½—22 : 7—7½. Breit, 7. Jh. Keine Init. Paragraphen oder spiralige Schnörkel. Pag einfach umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Interkol, 6—7 mm. 9075 V° a unten: Titel verziert, darunter ein Kreuz; b leer, doch sind oben einige Zl von der folgenden (?) Seite abgedruckt (Spiegelschrift). Dazu Z 42.

97 Mt 28 11 / Mc 1 6 } F. K 2683 Till Biblica 20, 263 „ „ 20, 361

[48]) So richtig. In der Publikation falsch angegeben. [49]) Ende der 13. Lage. Von Wessely verlesen und für die Pag gehalten, die aber bei diesem Blatt weggebrochen ist. [50]) Ende der 11. Lage.

($7\frac{1}{2}$: 17), 2 Kol. Breit, 9. Jh. Abgr. Unterster Teil eines Blattes. Unterer Rand $6\frac{1}{2}$ cm. Nur je die zwei letzten Zeilen der inneren Kol sind teilweise erhalten.

98 Mc 1 5-9 H. K 2628 Till Biblica 20, 361
(10 : 8), breit, 9. Jh. Init (1, V°), wenig vergrößert, Ranke mit Rot. Abgr, Lin für jede Zl, 5—7 mm. Bruchstück mit dem Außenrand.

99 Mc 6 21-45 p. 103 : 104 H. K 9077 + 9104 Wessely Stud 12, 120, 116
$44\frac{1}{2}$: 34, 2 Kol, 36 Zl, $32\frac{1}{2}$: 10. Breit, 10. Jh. Init (0—2) mit mehrfarbigen Ranken. Pag einfach umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl, 9—10 mm, nach Stichen im Interkol. Unten beschädigt.

100 Mc 7 24—8 9 p. 127/128 F. K 9042
Lc 3 11-34 p. 177/178 H. K 9043
3 34—4 21 p. 179/180 F. K 9044
} Wessely Stud 12 128
36 : $27\frac{1}{2}$—28, 2 Kol, 31—33 Zl, 26—$26\frac{1}{2}$: $8\frac{1}{2}$. Schmal, 10. Jh. Init (0—1) mit mehrfarbigen Ranken. Abschnittzeichen: roter Querbalken, je ein grüner Punkt darüber und darunter. Abschnittzählung von anderer Hand in großen schwarzen Ziffern. V° Seitenüberschriften ΜΑΡ bzw. ΛΟΥ zwischen zwei roten Strichen mit grünen Endpunkten. Pag klein, umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 7—8 mm. Dazu Z 46.

101 Mc 12 24-28. 30-33. 35-41 H. K 9103 Wessely Stud 12 122
Joh 21 13-25 F[51]. K 9038 „ „ 11 78
40—$40\frac{1}{2}$: $33\frac{1}{2}$, 2 Kol, 35—37 Zl, 27—28 : 9. Breit, 9. —10. Jh. Init (1—5) schwach vergrößert mit einem waagrechten roten Strich oder Schnörkel links darüber. Doppelte Abschnittzählung (farbig). Lagenzahl klein, umrahmt mit Rot. Rote Kolumnenüberschriften. Abgr, Doppellinien für jede Zl, 8—9 mm. 9038 V° b unter dem Text: ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗС Β,Τ von ornamentalem Abschluß umrahmt (mit Rot).

102 Mc 13 36—14 25 p. 43/44 F. K 9132 Wessely Studien 11 107
15 21. 22. 31. 32 H. K 2690 Till Biblica 20, 363f.
$32\frac{1}{2}$: 27, 2 Kol, 36 Zl, $25\frac{1}{2}$—26 : 8—9. Schmal, 10.—11. Jh. Init (3—4), zum Teil mit mehrfarbiger Innenzeichnung und kleinem Beiwerk. Pag geneigt, umrahmt. Abschnittzählung von anderer Hand. 9132 R° Vogel (mehrfarbig); R° und V° Randschriften. 2690 Fragment.

---

[51]) Beginn der 24. Lage.

103 Mc 14 15-31 p. 21/22 H. K 9133 Wessely Stud 12 124
(25) : 24½, 2 Kol, —: 7½. Schmal, 9. Jh. Init doppelt gezogen, rot umrahmt. Rote Punkte im Text. Rº b in der ersten Zl ein vergrößerter Buchstabe rot umrahmt. Pag einfach farbig umrahmt. Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 7—9 mm, mit Tinte H. Unten abgerissen.

104 Lc 1 59-73 kopt. } p. (11)/12 F. K 2698[52] Wessely Stud 11 55
1 73—2 9 griech. }
36 : 27½, 2 Kol, 36 Zl, 26½—27 : 8—9. Schmal, 10. Jh. Init (1—3) ohne Verz oder mit fächerförmigem Beiwerk. Pag in Umrahmung nur Vº. Abgr mit Tinte H. Lin für ungef je 2 Zl in unregelmäßigen Abständen.

105 Lc 4 40—5 9 p. 29/30 F. K 9048 Wessely Stud 12 133
27 : 21, 2 Kol, 30 Zl, 18: 6. Breit, 9. Jh. Init (0—2) wenig vergrößert mit kleinen farbigen Verz. Pag klein, umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 6 mm: Beschädigt. Dazu Z 64.

106 Lc 7 16-38 p. 27/28 H. K 9128 Wessely Stud 12 136
Joh 11 42—12 6 F. K 9129 ,, ,, 11 73
18 36—19 13 p. 163/164 F. K 9156 ,, ,, 11 76
20 11-31 p. 169/170 H. K 9130 ,, ,, 11 77
32—33 : 26, 2 Kol, 35—38 Zl, 26½—27: 8. Schmal, 10. Jh. Init (0—5) einige mit farbigen Verz. In den jeweils ersten Zl vergrößerte, rot umrahmte Buchstaben. Seitenüberschriften (ΠΚΑΤΑ — ΛΟΥΚΑϹ bzw. ΙϢϩΑΝΝΗϹ), Pag und Abschnittzählung umrahmt mit Rot. Rote Punkte im Text und in *Φ*. Abgr, Lin für jede Zl, 7—8 mm. Alle Blätter beschädigt.

107 Lc 6 46—7 24 p. 19/20 H. K 9131 Wessely Stud 12 137
37 : 27, 2 Kol, 40—41 Zl, 29 : 8½—9. Schmal, 11. Jh. Init (1—2) klein, ohne Schmuck oder nur rot nachgezogen, bzw. groß, bemalt, mit mehrfarbigen Verz. Einige Buchstaben der jeweils ersten Zl sind vergrößert und rot umrahmt. Häufige dicke Punkte im Text und in *Φ*. Seitenüberschriften (ΠΚΑΤΑ — ΛΟΥΚΑϹ), Pag und Abschnittzählungen zwischen roten Querstrichen. Abgr, Lin für je 2 Zl, 13—18 mm. Beschädigt. Dazu Z 49.

108 Lc 6 49—7 13 p. 39/40 H. K 9150 } Wessely Stud 12 135
7 13-26 p. 41/42 F. K 9151 }
16 1-14 p. ?[53] H. K 9127 ,, ,, 12 142

[52]) Veröffentlicht als Litterar. Theolog. 12. [53]) Ende der 6. Lage.

$30\frac{1}{2} : 23\frac{1}{2}$, 2 Kol, 27 Zl, $22\frac{1}{2} : 6\frac{1}{2}$. Halbschmal, 11. Jh. Init (1—4), die größeren mit Innenzeichnung und farbiger Verz. Rote Punkte im Text und in Φ. Abkürzungsstriche rot nachgezogen. Pag, Seitentitel (ΠΚΑΤΑ bzw. ΛΟΥΚΑϹ) und Inhaltssangabe (9150) zwischen rot nachgezogenen Strichen. Abgr, Lin für jede Zl, 8—9 mm. 9127 oben beschädigt. Dazu Z 54.

109 Lc 7 8. 9. 18 F. K 2612
7 19. 26. 27 H.[54] K 2613 } Till Biblica 20, 364

Die innere untere Ecke eines Blattes ($7\frac{1}{2} : 7$) und die innere obere Ecke des darauffolgenden Blattes ($7 : 8$). 2 weitere Fragmente ($5\frac{1}{2} : 4$) und ($5\frac{1}{2} : 3$), deren Text nicht bestimmt ist, gehören anscheinend zur selben Handschrift. Breit, 8. Jh. Lagenzahl mehrfach umrahmt. 2612 R° Ranke mit Rot. Lin für jede Zl, 5—7 mm.

110 Lc 8 28. 29. 37. 38 9 41. 42. 53 H. K 8654 Till Biblica 20, 365
($5\frac{1}{2} : 11\frac{1}{2}$). Breit, 7. Jh. Bruchstücke aus der Mitte eines Doppelblattes. Von dem anderen Blatt ist nur ein kleiner Textteil erhalten.

111 Lc 9 16-31 F. K 9025 Wessely Stud 11 103
($30\frac{1}{2}$) : 28, 2 Kol, 32 Zl, 28 : 8—9. Breit, 10. Jh. Init (2—4) meist mittelgroß und ohne Beiwerk, einmal groß mit Innenzeichnung . Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 9 mm. Bestoßen.

112 Lc 9 19-33 H. K 9786 Wessely Stud 12 131
16 13. 15. 17. 19-21. 25. 26 F. K 9368 + 9372 Till Biblica 20, 366ff.

($29\frac{1}{2} : 27\frac{1}{2}$) und 2 nicht unmittelbar aneinander passende Teile eines Blattes ($7 : 14$) und ($9\frac{1}{2} : 29\frac{1}{2}$). 2 Kol, — : 9—$9\frac{1}{2}$. Breiter Duktus, unregelmäßig, 12. Jh. Init versch groß, teils mit mehrfarbiger Innenzeichnung. Abgr, Lin für jede Zl, 6—10 mm. Dazu Z 51 + 66.

113 Lc 10 11-33 p. 168/169[55] H. K 9701 Wessely Stud 11 98
($30\frac{1}{2} : 25\frac{1}{2}$), 2 Kol, 30—32 Zl, 24—$24\frac{1}{2}$: 9. Halbschmal, 11.—12. Jh. Init (1—3), die großen farbig mit farbigem Beiwerk. Pag und Lagenzahl und die rote Abschnittzählung zwischen waagrechten Doppelstrichen. Der Anfang der Abschnitte ist rot geschrieben oder mit rot umrandeten Buchstaben. Unten beschädigt. Dazu Z 58.

---

[54]) Ende der 13. Lage. [55]) Beginn der 11. Lage.

114 Lc 10 13-32 p. 4./4. H. K 9082 Wessely Stud 11 99
15 4-7. 9-12. 14-17. 20-22 F. K 9269 „ „ 12 141
19 40—20 14 p. 85/86 F. K 9018 } „ „ 12 144
20 15-39 p. 87/88[56] H. K 9019 }
Joh 7 25-45 F. K 9017 „ „ 11 66
20 15-19. 28-31 } H. K 9023 Till MPS 2, XII 16
21 1. 2 }

37—37½ : —, 2 Kol, 34—35 Zl, 27½—28½ : 9. Breit, 10. Jh. Init (1—6) meist mittelgroß, die größeren mit Beiwerk. Abschnittzählung von späterer Hand. Pag und Lagenzahl etwas rechts geneigt, 1 waagrechter Strich darüber. 9082 V°: 2 Vögel. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 8—10 mm. Alle Blätter sind fragmentarisch. Dazu Z 56.

115 Lc 10 21-30 kopt. } p. 451/452 H. K 9007 Wess. Stud 12 139
10 30-39 griech. }
11 51—12 5 kopt. } H. K 9031 „ „ 12 140
12 5-14 griech. }
15 27—16 3 kopt. } p. 501/502 F. K 2699[57] „ „ 11 56
16 4-12 griech. }
21 21-30 kopt. } H. K 2700[58] „ „ 11 57
21 30—22 2 griech. }
Joh 6 63—7 1 kopt. } p. 643/644 H. K 15[59] „ „ 11 58
(7 3-12) griech. }

34½ : 27½—28½, 2 Kol, 35 (einmal 37) Zl, 26—27 : 7½—8. Breit, 9. Jh. Init (0—3) wenig vergrößert, ohne Verz. Pag klein, einfach umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 7—8 mm. Beschädigt, zum Teil fragmentarisch.

116 Lc 14 18. 19. 27 } H. K 2691 Till Biblica 20, 365f.
15 2-4. 13 }

(5½ : 5), 2 Kol. Schmal, 10. Jh. Oberer, mittlerer Teil eines Blattes.

117 Lc 16 4-21 p. 77/78[60] F. K 9139 Wessely Stud 12 143

(21½) : 28, 2 Kol, —: 7½. Schmal, 11. Jh. Die kleinen Init rot umrahmt, die großen außerdem mit farbiger Innenzeichnung. Pag und Lagenzählung klein, mit Rot umrahmt. V° Inhaltsangabe rot. Rote Punkte in *Φ*. Abgr, auch oben. Der untere Teil des Blattes fehlt; wird durch Paris BN Copte 129[8] f. 113 ergänzt. Dazu Z 60.

[56]) Schluß der 6. Lage. [57]) Als Litter. Theolog. Nr. 13 veröffentlicht. [58]) Als Litter. Theolog. Nr. 14 veröffentlicht. [59]) Als Litter. Theol. Nr. 15 veröffentlicht. [60]) Beginn der 6. Lage.

118 Lc 18 9-11. 25-28 H. K 2623 Till Biblica 20, 367f.
(12 : 8). Breit, unregelmäßig, 9. Jh. Aus der Mitte der inneren Kol.

119 Lc 20 33-37. 42-47
21 1-8. 11-16 } H. K 9116 Wessely Stud 12 145
(16) : 26, 2 Kol, — : 8. Schmal, 10. Jh. Die kleineren Init mit Haken ohne Rot, die größeren mit Rot und kleinem Beiwerk. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand. Oben und unten abgerissen. Dazu Z 50.

120 Lc 22 2-27 F. K 9046
28-42. 45-53 H. K 9047 } Wessely Stud 12 146
(29½ : 26) und (27 : 25½), 2 Kol, 26—28 Zl, 24½ : 9. Halbschmal, 11. Jh., Init (1—3) mäßig groß ohne Verz. Abgr. Beide Blätter beschädigt.

121 Joh 1 24-26
29-36
38-40 } p. 3/4 H. K 9085 Wessely Stud 11 61
8 16-34 H. K 9111 „ „ 11 67
17 13-15
19-21
23. 24. 26
18 1 } H. K 9807 Till MPS 2, XI 15
33½ : 28½, 2 Kol, 27 Zl[61], 24½—25½ : 9½. Schmal, 11. Jh. Init (0—2) wenig vergrößert, manchmal mit Rot oder waagrechten Strichen. 9111 R°: farbiges Flechtmuster; V° ΠΚΑΤΑ; bestoßen. Bei 9085 fehlt der untere, bei 9807 der obere Teil des Blattes. Dazu Z 75.

122 Joh 3 17-27 p. 17/18 H. K 9112 a
3 28—4 5 p. 19/20 F. K 9112 b } Wessely Stud 11 62
22 : 20, 1 Kol, 20—21 Zl, 16 : 13. Schmal, 10. Jh. Init (1—2) die kleinen rot mit mehrfarbigem Beiwerk, die großen mehrfarbig mit ebensolchem größerem Beiwerk. Dicke rote Punkte im Text. Die Enden einiger Buchstaben der letzten Zl haben rote Verz. *Φ* links gelb, rechts rot ausgefüllt. Häufige rote Haken vor den Zl. Vergrößerte Buchstaben der jeweils ersten Zl rot umrahmt. Pag klein, geneigt, rot umrahmt. 9112 b V° Vogel. Von 9112 b fehlt der untere Teil (16 cm hoch).

123 Joh 3 32. 33
4 9 } F. K 2618 Till Biblica 20, 368

[61]) Bei Till MPS 2 XI ist die Zeilenzahl falsch angegeben.

($8\frac{1}{2}$: 7). Kolumnenbreite etwa $4\frac{1}{2}$ cm. Breit, 7. Jh. Abgr. Innere untere Ecke eines Blattes. Zwei weitere Bruchstücke mit unbestimmtem Text, ebenfalls untere Ecken, dürften zur selben Handschrift gehören.

124 Joh 5 14-30 p. 141/142 H. K 9039 bis Wessely Stud 11 63
$31\frac{1}{2}$: 26, 2 Kol, 32—33 Zl, 23 : $7\frac{1}{2}$. Breit, 9. Jh. Init (0—2) ohne Verz. Pag vielfach umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 7—8 mm. Beschädigt. Sehr ähnlich 86 und 132.

125 Joh 7 7 kopt. (H) (7 10-12 griech. F). K 8668 Till Biblica 20, 372
($9\frac{1}{2}$: 7). Breit, 8. Jh. Bruchstück vom unteren Teil des Blattes.

126 Joh 8 33-54 H. K 9120 Wessely Stud 11 68
$30\frac{1}{2}$: 24, 2 Kol, 30—31 Zl, $24\frac{1}{2}$: 8. Schmal, 11. Jh. Init (3—6) meist klein, mit kleinen farbigen Verz. Große rote Punkte im Text, seltener grüne. Pag klein. V° oben kleine grüne Verz, darunter ΚΑΤΑ zwischen einfachen waagrechten Strichen. Beschädigt.

127 Joh 9 22-40 p. 47/48 H. K 9143 Wessely Stud 11 70
31 : 25, 2 Kol, 27—28 Zl, 23—$23\frac{1}{2}$: 7. Schmal, 10.—11. Jh. Init (2—3) mittelgroß, rot umrahmt, meist mit kleinen Verz Pag klein, umrahmt. Abgr auch oben, beiderseits mit Tinte. Dazu Z 76.

128 Joh 10 36-11 6 p. (87)/88?[62] F. K 9157 Wessely Stud 11 71
($22\frac{1}{2}$: $18\frac{1}{2}$), 1 Kol[63], 23—24 Zl, 19 : 14. Schmal, 11. Jh. Palimpsest. Init (4) farbig ausgeführt. Dicke rote Punkte im Text. Kapitelzählung (11) zwischen einfachen waagrechten roten Strichen, rechts daneben dicke rote Striche. V° grünlich-gelb gefärbt. Bestoßen.

129 Joh 11 22-28. 30-34 p. (81/82)[64] F. K 9112 bis[65] Wessely Stud11 72
($18\frac{1}{2}$) : 20, 1 Kol, — : $12\frac{1}{2}$. Schmal, 10. Jh. Rote Punkte im Text. Φ rot ausgezogen. Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 8—9 mm. Dazu Z 72.

130 Joh 11 32. 33. 36-39 F. K 2721 Till Biblica 20, 373f.
(10 : 9). 2 Kol, — : 5. Schmal, 10. Jh. Beiderseits Teile von großen, mehrfarbig ausgeführten Init (Gesicht). Fragment.

131 Joh 11 48. 49 .54. 55 H. K 2696 Till Biblica 20, 374
12 36. 37. 41. 42 H. K 2697 „ „ 20, 374f.
($8\frac{1}{2}$: 7) und (5 : $11\frac{1}{2}$). Schmal, 11. Jh. Rote Punkte im Text. Palimpsest. Ringsum abgerissen.

---

[62]) V°, von späterer Hand, wahrscheinlich Paginierung. [63]) Ältere Schrift in 2 Kol. [64]) Nach Hebbelynck, Le Muséon 13, 354. [65]) Als K 9112 veröffentlicht.

132 Joh 11 51-57 / 12 2-4. 6-9 } H. K 9051 / 12 10-13. 16-19. 21-28 F. K 9051 bis } Wessely Stud 11 75
Endstücke von 2 aufeinander folgenden Blättern, (18½) : 24½, (20) : 25½, 2 Kol, — : 7½. Breit, 9. Jh. Init häufig, ohne Beiwerk. Abgr, Lin für jede Zl, 7 mm. Sehr ähnlich 86 und 124.

133 Joh 13 5-23 p. 65/66 F. K 9013 / 13 23—14 3 p. 67/68 H. K 9014 / 14 3-21 p. 69/70 F. K 9015 / 14 21—15 5 p. 71/72 H. K 9016 } Wessely Stud 11 74
30½ : 24½, 2 Kol, 28—31 Zl, 22—23½ : 7. Schmal, 9. Jh. Init (0—3) mäßig groß ohne Verz. Pag klein, umrahmt. Abschnittzählung in schwarzer Tinte zwischen waagrechten Doppelstrichen. Abgr mit Tinte F.

134 Joh 15 10—16 7 p. (163)/164[66] H. K 9704 Wessely Stud 11 82
37 : 30, 2 Kol, 35 Zl, 27 : 8—9. Schmal, 10. Jh. Init (1—5), die kleinen rot umrahmt meist ohne Beiwerk, die großen in mehrfarbiger Ausführung. Viele rote Punkte im Text. Pag nur V°, umrahmt mit Rot. Lin in Abständen von ungefähr 4 Zl, 2½—3 cm. Beschädigt.

135 Joh 19 40-42 / 20 4-6 } H. K 9230[67] Wessely Stud 15 254
(6½ : 13). Kol — : 7. Breit, 6. Jh. Abgr. Stiche im Außenrand, 5½ mm, Lin nicht sichtbar. Bruchstücke aus der Mitte.

Apostelgeschichte (Acta Apostolorum)

136 Act 1 25. 26 / 2 4. 7. 10. 11 } F. K 4683 Till Biblica 20, 375
(8 : 11½), 2 Kol, — : 6. Breit, 8. Jh. Abgr, Lin für jede Zl, 6 mm. Unterer Teil eines Blattes.

137 Act 2 12-25 p. 7/8 H. K 9339 Wessely Stud 12 147
36½ : (24½), 2 Kol, 28 Zl, 25 : 8. Breit, 10. Jh. Init (1—2) wenig vergrößert, mit Verz. Pag umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl, 8—9 mm. Stark beschädigt.

138 Act 2 35—26 24 (sehr lückenhaft). Bruchstücke von 77 Blättern. K 10999 Wessely SbW 172/2[68].

---

[66]) PΔ$\bar{Z}$ sic; von Wessely als PλZ verlesen. [67]) Als koptisches Pergament 74 veröffentlicht. [68]) »Die Wiener Handschrift der sahidischen Acta Apostolorum«. Wien 1913. Die dort gemachten Angaben sind nicht durchwegs zutreffend.

Die obere Hälfte der Handschrift ist vollständig verbrannt, der erhaltene Teil vom Rücken aus durch das Feuer schwer beschädigt. Dort kleben die Blätter aneinander und die Schrift ist an diesen Stellen auf die Nachbarseiten (in Spiegelschrift) übertragen[69]. Die Höhe dürfte etwa 20 cm betragen haben. Die Breite mißt 11½—12 cm. Die Lagen bestanden, soweit sich das feststellen läßt, aus je vier Doppelblättern. Die gleichen Pergamentseiten lagen stets aufeinander. 1 Kol, ursprünglich 25 Zl (nie mehr als 15 erhalten), —: 8½. Breit, 5. Jh.; der Mittelstrich von ⲱ und ⲯ ist kurz, ⲩ in runder Form, ⲉ manchmal mit geradem Rücken. Abbildung in der Veröffentlichung. Keine Init, sondern nur gelegentlich ganz wenig herausgerückte Buchstaben in normaler Größe mit Paragraph. Abgr, Lin für jede Zl, 6 mm.

139 Act 2 40—3 5 p. 13/14 F. K 9570 Till MPS 2, XII, 16
9 39—10 6 p. 57/58 F. K 9117 Wessely Stud 12 150
18 26—19 9 p. 121/(122)[70] H. K 9049 „ „ 12 152
27 9-21 p. 151/152[71] H. K 9152 „ „ 12 154

32: 24½, 2 Kol, 24—32 Zl, 22—24: 6½—7. Schmal, 11. Jh.; schmale ⲉ meist überlang, einige breite ⲉ. Init (0—2) ohne Verz, die größeren rot umrahmt. Pag und Lagenzählung umrahmt. Abgr mit Tinte (teilweise geritzt) auch waagrecht F. 9152 V° Außenrand von späterer Hand koptisch beschriftet. Alle Blätter bis auf 9152 stark beschädigt.

140 Act 3 1-21 F. K 9571 Till MPS 2, XII, 16f.
4 14-33 p 13/14 F. K 9123 Wessely Stud 12 148

35: (25), 2 Kol, 35—36 Zl, 26½—27: 8. Schmal, 11. Jh. Init (2—4) mit Rot und farbigen Verz, auch mit mehrfarbiger Innenzeichnung. Rot: Punkte und Striche im Text, in Φ, bei den vergrößerten Buchstaben der jeweils ersten Zl, Umrahmung der Pag und der Abschnittzählung. Auf jeder Seite unten 1—2 Tierbilder, mehrfarbig. Abgr, Lin für jede Zl, 7—8 mm. Beide Blätter beschädigt. Dazu Z 79.

141 Act 3 19—4 17 H. K 9121 Till MPS 2, XII, 17f.

---

[69]) Es befindet sich noch eine zweite Handschrift in der Wiener Papyrussammlung, die dasselbe Schicksal erlitten hat (K 2701). Sie ist außen und unten vollständig verbrannt und das Erhaltene ist so zu einer kompakten Masse zusammengebraten, daß gegenwärtig eine Textbestimmung unmöglich ist. Auch diese Handschrift stammt wohl aus dem 5. Jh. Die Schrift ist auf zwei Kol verteilt, der Dialekt saidisch. [70]) Ende der 7. Lage. [71]) Ende der 10. Lage.

13 29—14 6 F. K 9008
14 6—15 3 H. K 9009
15 3-29 F. K 9010
15 29—16 16 H. K 9011
22 25—23 18 H. K 9012
} Wessely Stud 12 153

$32\frac{1}{2}$: $24\frac{1}{2}$ im jetzigen, altrestaurierten Zustande, 2 Kol, 35—38 Zl (meist 37), $29\frac{1}{2}$: 9. Schmal, etwas nach rechts geneigt, 12. Jh. Init (0—5) mit roten Verz, einige große farbig ausgeführt. Abgr, Lin für jede Zl, 5—10 mm. Alle Blätter beschädigt. Sie wurden alt restauriert: der Innenrand ist zu einem Falz gebogen, der Außenrand mit Papier überklebt, auf dem die überklebten Buchstaben nachgetragen sind; oben und unten wahrscheinlich beschnitten.

142 Act 4 20-33 p. 19/20 H. K 901 Till MPS 2, XIIf., 18
19 : $15\frac{1}{2}$, 2 Kol, 25 Zl, $13\frac{1}{2}$: 5. Breit, 6. Jh. Keine Init; einmal ein halb herausgerückter Buchstabe mit Paragraph. Pag oben Mitte, Strich darüber. Beschädigt.

143 Act 9 35—10 3 p. 57/58 F[72]. K 9098 Wessely Stud 12 149
($26\frac{1}{2}$) : $21\frac{1}{2}$, 2 Kol, 30 Zl, 19 : 6—$6\frac{1}{2}$. Breit, 9. Jh. Init (1—2) ohne Schmuck oder mit mehrfarbigen Ranken. Pag umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 6—7 mm. Leicht beschädigt.

144 Act 13 5-17 H. K 9045 Wessely Stud 15 236
($27\frac{1}{2}$: 21), 2 Kol, 25—26 Zl, 20—21 : $7\frac{1}{2}$. Schmal, gelegentlich breite ε am Zeilenende, 9. Jh. Init (1—2) wenig vergrößert und nur leicht herausgerückt, mit kleinen Paragraphen. Abgr. Lin für jede Zl, 8 mm. Beschädigt. Dazu Z 78.

145 Act 16 15-31 F. K 9061 Wessely Stud 12 151
34 : $27\frac{1}{2}$, 2 Kol, 36 Zl, $25\frac{1}{2}$: $7\frac{1}{2}$—8. Breit, 9. Jh. Init (1) nicht vergrößert etwas herausgerückt, links darüber waagrechter Strich oder Ranke mit Rot. Lin für jede Zl, 7 mm. Bestoßen.

146 Act 20 23—21 3 p. 78/79 (sic) F. K 9244 Till MPS 2, XIII, 19
(35 : 28), 2 Kol, 34 Zl, 29—$29\frac{1}{2}$: 9. Breit, 10. Jh. Init (0—3). Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 9 mm. Bestoßen.

Briefe (Episteln)

147 Rm 1 1-25 F.[73] K 9108
7 20—8 23 H.[74] K 9109
} Wessely Stud 12 159

[72]) So. Bei Wessely unrichtig angegeben. [73]) Beginn der 1. Lage. [74]) Ende der 1. Lage.

II Cor 11 3. 4. 26 F. K 2702 Till Biblica 20, 379f.
34 : 26—27, 2 Kol, 31—32 Zl, 27—27½ : 9—10. Schmal, 12. Jh. Init (1—4) mit und ohne Verz, nur auf der ersten Seite farbig. Ebendort mehrfarbige Zierleiste mit Titel, Innenrand mehrfarbige Ranke. Lagenzählung einfach umrahmt. Pag weggebrochen. 9108—9109 ein Doppelblatt, oben bestoßen. 2702 Bruchstück (6½ : 5½) aus der inneren Kol; infolge der geringen Ausdehnung läßt sich die Zugehörigkeit zur Handschrift des Doppelblattes nicht mit Sicherheit ermitteln.

148 Rm 2 25—3 30 F. K 9159
3 31—5 6 H. K 9160
5 6—6 14 F. K 9161
6 14—7 16 H. K 9162
10 11—11 17 p. 19/20 H. K 9163
Heb 2 8—4 7 F. K 9158
} Wessely Stud 12 156

34 : 29½—30, 2 Kol, 33—40 Zl, 29—31 : 9½—11. Schmal, 11. bis 12. Jh. Init (0—2) je nach Größe versch verziert, mehrfarbig. Auf einigen Blättern oben farbige Flechtmuster. Rot: Punkte und Striche, i-Punkte. Einige einfach umrahmte Zahlbuchstaben am Rand. Pag umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl, 8—9 mm. Alle Blätter mehr oder weniger beschädigt. Dazu Z 85.

149 Rm 4 2. 3. 5. 6. 9. 11 F. K 2817 unveröffentlicht
(8 : 10½), 2 Kol, — : 4½. Breit, 6. J. Pag nicht lesbar, von kleinen Strichen umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl, 4—5 mm. Ausgeschnittenes Stück vom oberen Teil eines Blattes. F Mitte, senkrecht zur Schrift des Haupttextes, einige Zl koptisch in geneigter Schrift.

150 Rm 6 17—7 6 p. 21/22 F. K 9039 Wessely Stud 12 160
32 : (24½), 2 Kol, 32 Zl, 24 : 7½. Breit, 9. Jh. Init (1—3) schmucklos. Pag vielfach umrahmt. Seitentitel. Abgr, Lin für jede Zl, 7½ mm. Beschädigt.

151 Rm 9 30—10 3. 6-10 H. K 8685 Till Biblica 20, 376f.
(7½ : 3½). Breit, klein, 5.—6. Jh. Teils abgeschnitten, teils abgerissen.

152 Rm 11 30—12 7 p. 43/44 H. K 2842 Till Biblica 20, 377f.
(20 : 17½), 2 Kol, (29) Zl, (17½) : 6. Breit, 7. Jh. Pag klein, einfacher Strich darüber. Paragraphen bei wenigen herausgerückten Buchstaben. Stark beschädigt.

153 I Cor 3 19-22 / 4 4-6. 8-12. 14-17 } p. 41/42[75] F. K 9166
I Cor 6 10—7 14 F. K 9164
I Cor 9 9—10 5 H. K 9165
Phil 2 29—4 4 p. 1[..]/1[..][76] F. K 9119
Col 3 1—4 1 p. 155/156 F. K 9744
} Wessely Stud 12 157

34½ : 26, 2 Kol, 35—37 Zl, 27—28 : 8—9. Schmal, 11. Jh. Init (0—2) meist mehrfarbig, reich verziert (Innenzeichnung, Ranken, Vögel). Auf einigen Blättern unten ein farbiges Tierbild. Rot: Punkte und Striche im Text, Umrahmung der Pag, Lagenzählung, Abschnittzählung und Seitentitel. Abgr, Lin für jede Zl, 8 mm. Alle Blätter mehr oder weniger beschädigt.

154 I Cor 7 36—8 12 p. 65/66[77] F. K 9141 Wessely Stud 12 161
30½ : 25, 2 Kol, 27—29 Zl, 20 : 7. Schmal, 9.—10. Jh. Init (0—3) rot umrahmt. Rot: Punkte und Striche im Text, in Φ, Umrahmung der Pag und Lagenzählung. Seitentitel zwischen waagrechten Strichen. R° a große Rasur; unten: Flechtmuster, zwei Vögel mit Rot. Abgr, auch waagrecht. Etwas bestoßen.

155 I Cor 13 9-13 / 14 3-6 } F. K 4687 Till Biblica 20, 379
(7½ : 8). Breit, klein, 5. Jh. Lin für jede Zl, 3 mm. Stark beschädigt. Schrift auf der F kaum lesbar.

156 II Cor 2 5—3 3 p. 105/106 H. K 9050 Wessely Stud 12 158
30 : 25, 2 Kol, 24—26 Zl, 21½—22 : 7. Schmal, 9. Jh. Init (1—2) schmucklos. Pag umrahmt. R° Seitentitel. Abgr, Lin für jede zweite Zl, 15—18 mm. Etwas beschädigt.

157 Heb 1 14—3 1 p. 101/102 F. K 1111a[78]
Heb 3 2—4 7 p. 103/104 H. K 9079
Heb 4 8—5 14[79] p. 105/106 F. K 9080
Heb 5 14—7 2 p. 107/108 H. K 1111b[78]
} Wessely Stud 12 155
Heb 9 22—10 1 / 10 4-16 } H. K 2711 Till Biblica 20, 380f
Eph 2 8—3 9 H. K 9081
II Tim 4 2-22 / Tit 1 1-6 } p. 195/196 H. K 9078
} Wessely Stud 12 155
38½—39 : 31, 2 Kol, 35 Zl, 25½—26 : 8½—9. Breit, 9.—10. Jh. Init (0—4) meist mit zierlichen farbigen Verz. Pag umrahmt,

[75]) So. In der Veröffentlichung unrichtig angegeben. [76]) 101/102? Deutlich nur R°: p. [77]) Beginn der 5. Lage. [78]) = AN 106, als solches veröffentlicht. [79]) In der Veröffentlichung als 4. Kapitel bezeichnet (Schreibfehler).

mit Rot. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 7—9 mm. 1111 a und b sowie 9079 und 9080 bilden je ein guterhaltenes Doppelblatt der ungewöhnlich schön ausgeführten Handschrift. Die übrigen Blätter sind stark beschädigte Bruchstücke. Dazu (nach Vaschalde) der K 9081 unmittelbar vorausgehende Teil im Museum der Katholischen Universität in Washington[80]. In Schrift und Ausführung gleich 180.

158 Col 4 14. 15 H. K 2703 Till Biblica 20, 382
Phil 1. 2. 5-7 H. K 2704 ,, ,, 20, 383f.
(5½ : 6) und (13 : 3). Breit, 10. Jh. 2703 V°: Bruchstück des Titels des Kolosser- und des (1.) Thessaloniker-Briefes. 2704 R°: Teil des Titels des Briefes an Philemon.

159 I Tim 5 11-13. 16. 17 F. K 2655 Till Biblica 20, 382
Tit 3 8. 13. 14 } H. K 2656 ,, ,, 20, 383
Phil 2. 3. 6 } ,, ,, 20, 384
(6 : 4½) und (6 : 4½), 2 Kol. Breit, ϵ und ϲ mit geradem Rücken, ⲱ und ⲯ mit kurzem Mittelstrich, ⲩ gesattelt, 4. Jh. Abgerissene Bruchstücke des unteren Blatteiles. Schrift auf der F abgerieben.

160 I Joh 2 27—3 15 p. 28/29 H. K 9147[81] }
3 15—4 10 p. 30/31 F. K 9148 } Wessely Stud 12 162[81]
5 9-21 } p. 34/35[82] H. K 9149 }
II Joh 1. 2 }
Jud 7-25 p. (48/49)[83] H. K 9146[84] Wessely Stud 12 163
33 : (23), 2 Kol, 32—39 Zl, 25—26 : 7—7½. Schmal, 10. Jh. Init (0—2) meist mit Rot und kleinen Verz, die großen mehrfarbig. Rot: Punkte und Abkürzungsstriche im Text, Umrahmung der Pag und der Lagenzählung, der vergrößerten Buchstaben der jeweils ersten Zl und der Titel in der Kol. Kolumnentitel umrahmt ohne Rot. Einige meist farbige Verz auf den Rändern. 9146 V° b Schlußschrift[85].

---

[80]) Veröffentlicht von Hyvernat: Un fragment inédit de la version sahidique du Nouveau Testament. (Revue biblique 9, Paris 1900). [81]) In der Veröffentlichung sind bei Nr. 162 irrtümlich vier Signaturen angegeben. Es handelt sich aber nur um drei Blätter. Die als erste angegebene Signatur K 9146 ist dort zu streichen. [82]) Beginn der 3. Lage. [83]) Ende der 3. Lage. [84]) So lautet die richtige Signatur. Die Signaturen K 9146 bis und K 9146 b der Veröffentlichung sind dadurch entstanden, daß bei der vorhergehenden Nr. 162 irrtümlich K 9146 angeführt worden war. [85]) Die Schlußschrift ist nochmals veröffentlicht in Arn. van Lantschoot: Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Egypte, I: Les colophons coptes des manuscrits sahidiques I Nr. 94, S. 158f. (Bibliothèque du Muséon I, Löwen 1929).

Apokalypse des Johannes

161 Apc 11 13—12 6 p. (31)/32 H. K 9758 Wessely Stud 11 85
12 6—13 1 p. 33/34 H.[86] K 9830 „ „ 11 86
21 8-20 H. K 9003 „ „ 11 89
28½—29½ : 23—24½, 2 Kol, 27—30 Zl, 21—21½ : 7. Schmal, 10. Jh. Init (0—3) mit und ohne Verz, mit Rot. Rot: Punkte im Text, bei *Φ*, bei der Umrahmung der Pag. Auf einigen oberen Rändern mehrfarbige Flechtmuster. 9830 R° oberer Rand: ⲡⲓϫⲁⲏⲗ zwischen waagrechten Strichen. 9003 V° Außenrand koptisch beschriftet von späterer Hand[87]. Abgr mit Tinte F, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 7—9 mm. Alle Blätter mehr oder weniger beschädigt.

162 Apc 17 1-16 p. 41/42 F. K 9853 Wessely Stud 11 87
21 15-21 } H. K 9153 „ „ 11 90
21 23—22 2 }
(34 : 25) und (33½ : 15), 2 Kol, 33—37 Zl, 26½—27½ : 8. Schmal, 11. Jh. Init versch groß, mit Rot und Verz. Rot: Punkte und Striche im Text, in *Φ*, bei der vergrößerten Buchstaben der jeweils ersten Zl, bei der Umrahmung der Pag. Lin für jede Zl, 7—10 mm. Beide Blätter stark beschädigt.

163 Apc 18 18—19 6 p. 331/332[88] H. K 9810 Wessely Stud 11 88
22 6-8. 17. 18 H. K 2624 Till Biblica 20, 384f.
28½ : 23, 2 Kol, 33 Zl, 22 : 7. Breit, 9. Jh. Init (0—1) mit farbigen Verz. Pag und Lagenzählung mit Strichen umrahmt. Abgr, Lin für jede Zl, 6—7 mm. 2624 innere obere Ecke (12 : 9).

164 Apc 18 23—19 10 p. 59/60 H. K 9619 Till MPS 2, XIII, 19ff.
19 20—20 9 p. 63/64[89] H. K 9263 Wessely Stud 18 283[90]
28 : 21, 2 Kol, 26—27 Zl, 20½ : 6—7. Schmal, 10. Jh. Init (1—3) schmucklos. Pag und Lagenzählung umrahmt. Abgr auch waagrecht. Beide Blätter bestoßen. Dazu Z 88.

Lektionare

165 Ps 46 6-8 p. (339)/340 H. K 9721 Wessely Stud 12 165
67 19. 33. 34

---

[86]) So. Unrichtige Seitenfolge. [87]) Nicht in die Veröffentlichung aufgenommen. [88]) Ende der 21. Lage. [89]) Ende der 4. Lage. [90]) Dort nicht als Apokalypse des Johannes bezeichnet; auch bei Vaschalde nicht angegeben. Dieses Stück ist dagegen bei W. Grossouw: De apocriefen van het Oude en Nieuwe Testament in de koptische letterkunde (Studia catholica 10, Nijmegen 1934), S. 438 Fn 10, wo es unter den Apokryphen aufgezählt wird, zu streichen.

77 65. 66
81 1. 8[91]
95 1. 2. 10
96 1. 2
97 1. 2
77 65. 69

Morgen des Sonntags der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus
Lc 24 1-4
(Textrest) H. K 9698 Wessely Stud 12 166
Mt 28 1[92]
nichtbiblischer Beisatz
Ps 67 2[92]
Mt 28 11-20
Dtn 32 39. 40

Hab 3 6-19 H. K 9683 Wessely Stud 15 258
Sach 2 10-13

Dtn 32 41-43 F. K 9684 Wessely Stud 15 258
Jes 60 2-5
56 6. 7[93]
60 8-12

37 : 27, 2 Kol, 26—36 Zl, 27 : 8—8½. Schmal, teils gerade, teils nach rechts geneigt, 11. Jh. Init (1—5) versch groß, rot umrahmt einige gelb ausgemalt. Rot: im Text häufig Punkte, in *Φ* , Abkürzungsstriche, Überschriften. Pag nur 9721 V°, klein, rot umrahmt. Abgr mit Tinte 9698 H. An einigen Stellen sind zwischen den Bibelstellen Bemerkungen für das Lesen eingestreut. 9683 + 9684 Doppelblatt. Alle Blätter stark beschädigt.

166 Ps 94 : 4. 5 p. 11/12 H. K 9696 Wessely Stud 11 80
Joh 12 35-42
19. Hathôr [
Ps 79 2-4
Phil 3 20—4 6

29½ : 22½, Ps 1 Kol, sonst 2 Kol, 32 Zl, 20½ : 6½—7 bzw. 16. Schmal, 10. Jh. Init (1—3), die kleinen rot umrahmt, die großen mit Innenzeichnung (mit Rot). Rot: Überschriften, Punkte und Striche, Umrahmung der (kleinen) Pag. Beschädigt.

167 Ps 108 17-27 F. K 9680
108 27-31 } H. K 9681 } Wessely Stud 15 225
51 3-5 }

[91]) Bei Wessely als Psalm 91 bezeichnet (Schreibfehler). [92]) Weder bei Wessely noch bei Vaschalde vermerkt. [93]) Bei Wessely Schreibfehler: statt 56 1 l. 56 6.

$12\frac{1}{2} : 9\frac{1}{2}$—10, 1 Kol, 16—19 Zl, 10—11 : 8—$8\frac{1}{2}$. Ungeübte, etwas nach rechts geneigte Schrift, 9. Jh. Zl abwärtslaufend. Doppelblatt, jetzt auseinandergerissen. Durch Wurmfraß etwas beschädigt.

168 Ps 117 21-23 p. 169/170 H. K 9697 Wessely Stud 12 183
Mt 8 5-13
$32 : 24\frac{1}{2}$, Ps 1 Kol, sonst 2 Kol, 23—26 Zl, 21—$22\frac{1}{2} : 6\frac{1}{2}$ bzw. 15. Schmal, 11. Jh. Init (1—2), die kleinen rot ausgemalt mit mehrfarbigem Beiwerk, die großen (R° a) mit mehrfarbiger Innenzeichnung und langen mehrfarbigen Ranken. Rot: Überschriften, häufige dicke Punkte im Text, Striche, in Φ und bei der Umrahmung der Pag. Die Überschriften oben und unten mit mehrfarbigen Zierleisten eingefaßt. Abgr. Beschmutzt.

169 (45) Prov 10 4-9 H. K 9879 Wessely Stud 9 27
46 Eccl 7 15-25
1. Mechîr, über die großen Männer, die Erzbischöfe, die Archimandriten
(47) Gen 12 1-7
48 Dtn 1 3-7
(22*) Jer 38 7. 8 F. K 9875 Wessely Stud 9 26 a-c
25. Epêp, über den großen Archimandriten Moyses
223 (sic) Ex 4 10-18
227 Dtn 34 7-12
26. (Epêp) das Fest des großen, geehrten Apa Joseph, des Vaters Christi
228 Gen 49 20-24
Gen 49 24-38 H. K 9876 Wessely Stud 9 26 d—e
229 Dtn 32 1-8
1. Mesore, über den neuen Wein
(230) Hi 1 1-5
231 Prov 9 1-6
Prov 9 6-10 F. K 9877 Wessely Stud 9 26 e—i
232 Dtn 33 18-28
233 Jer 38 10-14
234 Prov 3 9-12
Prov 3 12-16 H. K 9878 Wessely Stud 9 26 i—l
235 Jer 24 5-10
236 Dtn 32 9-15
(237) Jer 42 12-16

35 : 28, 2 Kol, 36—40 Zl, 25½—26½ : 8½—9. Schmal, 11. Jh. Init (0—1) groß, mehrfarbig, viele mit weitläufigen Verz. Rot: Überschriften der Abschnitte, Punkte im Text und in *Φ*. Pag überall weggebrochen. 9875 V° und 9876 V° je eine mehrfarbige Zierleiste. 9875 V° unten: mehrfarbiges Tierbild (beschädigt). Abgr, auch waagrecht (zum Teil mit Tinte) F oder H. 9875 unten von anderer Hand einige Buchstaben. 9875 + 9878 und 9876 + 9877 je ein Doppelblatt, die beiden innersten der Lage. 9875 beschädigt. Die Doppelblätter bestoßen. Dazu Z 32.

170 (Textrest) p. (153)/154 H. K 9874 Wessely Stud 9 28
Hi 16 12-20 Ende der 11. Lage
Ps 21 2
Mt 27 45-49
29½ : (22½), 2 Kol, 24—26 Zl, 22½ : 6½—7. Schmal, 11. Jh. Init (3—10) die kleinen rot umrahmt, die größeren mit Innenzeichnung, mehrfarbig. Rot: bei den Einfassungsstrichen der Überschriften, Pag, Lagenzählung usw., bei Punkten im Text. V° oben mehrfarbiges Flechtmuster zwischen ΙC und ΧC. Pag nur V°. Beschädigt.

171 Jes 63 7-11 p. (121)/122 H. K 9880. Ende der 9. Lage
53 13—54 3 Wessely Stud 9 25[94]
29 : 23½, 2 Kol, 25—27 Zl, 22 : 7. Schmal, 10. Jh. Init (3—4) versch groß mit Rot, meist ohne Verz. Pag (nur V °) umrahmt, mit Rot. V° oben mehrfarbiges Flechtmuster zwischen ΙC und ΧC in derselben Umrahmung wie die Pag. Abgr. Beschädigt.

172 Klag 1 20—2 1 H. K 9685
Jos 1 2-6 F. K 9690
Epêp, über unseren Vater, Apa Schenute
II Chr 5 14; 6 3-6 F. K 9686
6 7. 8 H. K 9687
III Reg 19 3. 4
19 5-9 F. K 9688
II Chr 34 29-31 H. K 9689
} Till MPS 2, XI, 12ff.

16—17: 13—13½, 1 Kol, 15—18 Zl, 12½—15 : 9—10. Unbeholfene Schrift, halbschmal, 11. Jh. Rote Punkte in Text nur 9690 R°. Keine Pag. Abgr mit Tinte F. 9686 + 9689 und 9687 + 9688 je ein Doppelblatt, die beiden innersten der Lage.

---

[94]) In der Veröffentlichung sind R° und V° vertauscht.

173 Mt 3 13-17 griech. H.[96] K 9730 Wessely Stud 18 267
3 13-16 kopt.[95]
Ps 77 65-69 griech.
77 65-69 kopt.[95]
Joh 20 1 griech.[96]
(26: 21½), 1 bzw. 2 Kol, —: 16 bzw. 7. Schmal, 10.—11. Jh. Init (2—3) sehr versch ausgeführt; Vº ein großes ⲧ mit mehrfarbiger Innenzeichnung. Rote Überschriften. Die koptischen Textabschnitte sind als ⲡⲉϥⲃⲱⲗ »seine Übersetzung« bezeichnet. Abgr, Lin für jede Zl, 6—8 mm. Stark beschädigt. Dazu Z 97.

174 Mt 6 16-24 p. ?[97] H. K 9691 Wessely Stud 11 95
Der Montag der zweiten Woche der Vierzig
Heb 8 5-9

Mt 7 11. 12 p. 47/48 H. K 9682 Wessely Stud 12 180
Desgleichen der Freitag Ende der (3.?) Lage
II Cor 13 2-7
Ps 102 7-11
Mc 12 28

Ps 101 26. 27[98] p. 58/59 (sic) H. K 9699
Mt 18 10-20 Ende der 4. Lage
Desgleichen der Dienstag Wessely Stud 12 182
Rm 2 10[99]

Joh 3 26-28 p. 110(?)/111 F. K 9702
Desgleichen der Donnerstag Beginn der 7. Lage
Gal 4 19-25 Wessely Stud 12 181
Ps 117 27-29
Lc 3 2
Rº unten 3 Zl koptisch in kleiner, etwas rechts geneigter Schrift. 30½: 24½, 1 bzw. 2 Kol, 21—26 Zl, 22½—24: 6½—7½ bzw. 16—16½. Schmal 11. Jh. Init (1—3) mit Rot. Rot: Umrahmung der Überschriften, der Pag und der Lagenzählung, in *Φ*, gelegentliche Punkte im Text. Abgr auch waagrecht. Bestoßen.

Die Paginierung ist in dieser Handschrift etwas gestört. Wenigstens bis zum Ende der 3. Lage — wenn 3 bei 9682 als Lagenzählung richtig ist — ist sie noch

[95]) Bei Vaschalde nicht angegeben. [96]) Wessely hat Rº und Vº verkehrt angegeben, wie sich daraus ergibt, daß Joh 20 1 (das von Wessely nicht bestimmt wurde) nicht fortgesetzt wird; es muß also am Ende des Vº stehen. [97]) Die erste Ziffer der Pag (Rº) ist K oder λ, die zweite ε oder θ. Es ist nur der untere Teil davon erhalten. [98]) Bei Wessely nicht vermerkt, wohl aber bei Vaschalde. [99]) Weder bei Wessely noch bei Vaschalde vermerkt.

in Ordnung. Das Schlußblatt der 4. Lage sollte die Seitenzahlen 63: 64 tragen, hat aber tatsächlich die Zahlen 58: 59. Das erste Blatt der 7. Lage (9702) sollte die Seitenzahlen 97 : 98 haben, auf dem V° steht aber deutlich 111; die Zahl auf dem R° zeigt nach PI noch den Rest eines Zeichens, das α sein (also beiderseits 111?) oder bloß zur Verzierung gehören könnte. Während am Ende der 4. Lage der Unterschied zur normalen Paginierung 5 beträgt, ist er am Anfang der 7. Lage schon auf 13 gestiegen.

175 Mt 28 5-20 F. K 9673 a Wessely Stud 12 126 ab
Mc 9 14-18

Mt 12 41 F. K 9673 b Wessely Stud 12 126 c
4. Mesôre
Lc 7 5. 6. 9. 10
Lc 4 17. 18. 22
Joh 1 45. 46

Mt 3 7-9. 11. 12. 15-17 H. K 9648 Wessely Stud 12 127[100]
Kolophon
(43): 42, 3 Kol, 33 Zl, 30½—31 : 8—9. Breit, 10. Jh. Init (3—5) wenig vergrößert herausgerückt, mit oder ohne farbigen Verz. Rote Abschnittüberschrift mit (teils roten) Zierpunkten umsäumt. 9648 Schlußschrift: etwas rechts geneigte Subskriptionsschrift, 1 Kol, von gelbem Doppelrahmen umgeben, dazwischen mehrfarbige Ranken. Unter dem Rahmen 3 Zl von anderer Hand in kleiner Schrift, stark verblaßt. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 9—10 mm. Von 9673 a fehlt der äußere Teil. 9673 b und 9648 die unteren Teile der Blätter.

176 Lc 11 31. 32[101] p. 45/46 F. K 9881
Der 8. Monatstag. Der Tag des Priesters Zacharias (als K 9716 veröffentlicht)
Heb 7 26—8 1 Wessely Stud 12 167
(24) : 16, 1 Kol, 20 Zl, 19: 10. Schmal, dick, 11. Jh. Init (0—2) etwas vergrößert herausgerückt, ohne Verz. Pag sehr klein ohne Rahmen. Abgr auch waagrecht. Beschädigt.

177 Lc 24 44-53 p. 7/8 H. K 9675
Pfingstsamstag Wessely Stud 12 175
Col 3 16-22
Ps 118 102-104

Ps 118 104-106 p. 9/10 F. K 9676
Mt 5 17-20 Wessely Stud 12 175

[100]) Nur die Vorderseite ist veröffentlicht; doch ist bei Wessely Vorderseite und Rückseite falsch angegeben. Der Bibeltext steht auf der Vorderseite. [101]) Bei Wessely irrtümlich als Kapitel 12 angegeben.

Pfingstsonntag	
Ps 77 1-7	
Heb 12 1. 2	
Heb 7 6. 7	p. 33/34 F. K 9110
Jac 1 1-11	Anfang der 3. Lage
Act 27 27-35	Wessely Stud 12 168
Eph 4 16	H. K 9714 Wessely Stud 12 170
I Ptr 3 17—4 2	
Act 1 1-6	
Mt 1 12-18	p. 101/102 F. K 9709
Der 3. Sonntag	Wessely Stud 12 169 a b
Ps 143 5-12	
Heb 10 5-9	
Lc 1 60-68	p. 109/110 F. K 9674
] Sonntag	(als K 9711 veröffentlicht)
Ps 79 1-13	Wessely Stud 12 169 c d
Phil 4 4-8	
Phil 4 8. 9	p. 111/112 H. K 2585
. . . .	Ende der 7. Lage
Act 7 18. 19	Till Biblica 20, 375f. 382
. . . .	
Ps 32 5-11	p. 121/122 F. K 9713
Lc 3 2-9	Wessely Stud 12 179
Der Samstag nach dem Epiphanienfest	
Rm 8 15-18	
Heb 12 22-24	p. 159/160 H. K 9791
Ps 124 1-4	(als K 9712 veröffentlicht)
Mt 17 1-6	Ende der 10. Lage
Der Sonntag über die Wüste	Wessely Stud 12 176
Ps 67 15 20	
Ps 67 21-24	p. 161/162 F. K 9695
Gal 4 21—5 3	Beginn der 11. Lage
Jac 5 13-17	Wessely Stud 12 173
Jac 5 17-20	p. 163/164 H. K 9720
Act 13 44-52	Wessely Stud 12 177
Ps 14 1-5	
Joh 4 15 ?[102]	

[102]) Die Stelle läßt sich nicht mit voller Sicherheit identifizieren, da nur eine lückenhafte Zeile vorhanden ist: ⲡⲉϫⲉ ⲧ⁎ⲥ⁎ [. . . .]ⲩ ϫⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. In der Lücke

Textrest p. 197/198 F. K 9677
Ps 144 1-8 Wessely Stud 12 169 e f
Lc 20 27-40
Samstag über die Ernte
I Cor 9 8-10

Ps 67 4-6 p. 205/206 F. K 9703
Joh 6 62-69 Wessely Stud 11 79
Der Sonntag über die Salbung (ἄλειψις)
Ps 23 6-10
Heb 1 1-3

Act 23 10[103] F. K 9635
Ps 80 2-8 (als K 9710 veröffentlicht)
Joh 21 1-11 Wessely Stud 11 84
30½—33½ : 24—28½, 1 bzw. 2 Kol, 28—32 Zl, 22—26 : 7½—8½ bzw. 17—19.

Zu den verschiedenen Ausmaßen ist zu bemerken, daß zu Beginn des Kodex ein kleineres Format verwendet wurde. Es gehört daher auch K 9714, dessen Paginierung weggebrochen ist, wegen der kleineren Ausmaße sicher zum Anfang. Auf den größeren Blättern sind auch Zeilen und Buchstaben lockerer angeordnet.

Schmal, 10.—11. Jh. Init (0—3), die größeren mit mehrfarbigen Innenzeichnungen, einige auch mit Beiwerk, die kleineren rot umrahmt, einige mehrfarbig. Die Überschriften mit Reihen von Punkten und Strichen eingefaßt. Pag klein, umrahmt, mitRot und Gelb. Rot: Überschriften (nicht alle), ⲁⲗⲁⲧⲁⲗⲗⲁ, gelegentlich Punkte und Striche im Text; Φ rot und gelb. 9110 R° und 9791 V° oben mehrfarbige Flechtmuster. Abgr, einige Lin; von 9713 an Lin für je 2 Zl nach Stichen im Außenrand, 14—19 mm. 9675 + 9676 Doppelblatt. 9110 unten abgerissen. 2585 und 9635 Bruchstücke. Vielleicht dazu Z 92.

178 Joh 6 47. 48 F ⎫ K 8672 Till Biblica 20, 369
Ps 80 3 H ⎭ ,, ,, 20, 247
(8½ : 10), Kol — : 6. Breit (F) bzw. schmal, rechts geneigt (H). 10. Jh. Init mit Rot. Abgr, Lin für jede Zl, 9 mm. Der untere Rand beiderseits arabisch beschriftet. Bruchstück vom unteren Teil des Blattes. Stark beschädigt.

179 Joh 20 28-31 p. 47/48 H. K 9722
Das Fest der Erzbischöfe Wessely Stud 11 83

ist vielleicht ⲧⲉⲥⲥⲁⲣⲁⲕⲟⲛⲧⲁ ⲛⲁϥ zu lesen, keinesfalls aber ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ wie Wessely liest. Vaschalde hat nach Wessely Joh 13(?) 8a aufgenommen. [103]) Weder bei Wessely noch bei Vaschalde vermerkt.

Ps 98 5-8 griech.
Ps 98 5-9[104] kopt.

Mt 5 1-12 — p. 85/86 H. 9105
Mc 9 14-22[105] — Wessely Stud 11 93

Lc 10 7 — p. 133/134 H. K 9705
Pfingstsamstag — Wessely Stud 11 81
Joh 14 26—15 9

33 : 26¼, 1 bzw. 2 Kol, 32 Zl, 25½ : 8 bzw. 18. Breit, dick, 10.—11. Jh. Init (0—6) meist mit reichlichen mehrfarbigen Verz. 9722 beiderseits mehrfarbige Ranken und Vögel. Rote Überschriften samt Verz. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 8—9 mm. 9722 gut erhalten; von 9105 und 9705 fehlt der untere Teil. Dazu wahrscheinlich Z 93.

180 Act 1 6-20 kopt. — p. 205/206 F. K 16
Act 2 1-5 griech. — (als Lit. theol. Nr. 16 veröffentlicht)
Wessely Stud 11 59

I Ptr 2 15-17[106] kopt. — p. 227/228 H. K 17
I Ptr 2 21-25 griech. — (als Lit. Theol. Nr. 17 veröffentlicht)
I Ptr 2 21—3 4 kopt. — Wessely Stud 11 60
I Ptr 5 1-5 griech.
I Ptr 5 1 kopt.

38½ : 29½, 2 Kol, 35 Zl, 25½ : 8½—9. Breit, 9.—10. Jh. Init (1—2) mit zierlichen farbigen Ranken. Die Abschnitte sind durch mehrfarbige Zierstriche getrennt. Pag klein, umrahmt, mit Rot. Abgr, Lin für jede Zl, 6—8 mm. Schrift und Ausführung wie 156.

181 I Cor 7 32-34 — p. (3)/4 H. K 9694
I Ptr 1 3-7 — Wessely Stud 12 174
Trishagios[107]
Act 21 5-10

(27) : (22), 2 Kol, 31 Zl, 22 : 6½. Schmal, 10. Jh. Init (0—1) groß, rot ausgemalt. Rot: Striche bei den Überschriften (etwas nach rechts geneigt geschrieben), zahlreiche dicke Punkte, Abkürzungsstriche, in *Φ*, Umrahmung der Pag (nur V°), bei einem vergrößerten Buchstaben der ersten Zl (V° a). Beschädigt.

182 Heb 12 2-9 — p. 57/58 F. K 9678
Ps 15 8-11 — Wessely Stud 12 178
Mt 28 1-8

[104]) Als Überschrift **пєqвсоλ** »seine Übersetzung«. [105]) Bei Wessely fehlt die Angabe »Marcus«. [106]) In der Veröffentlichung irrtümlich als Kapitel 1 angegeben. [107]) Von anderer Hand hinzugefügt.

I Ptr 1 21. 22 p. 16*/16*[108] F. K 9719
Act 2 1-19 Wessely Stud 12 171
31½—32½, 1 bzw. 2 Kol, 29—30 Zl, 24—24½ : 8 bzw. 20. Schmal, 10.—11. Jh. Init (0—3) mit Rot oder Rot und Gelb, mit mehrfarbigen Verz. Die größeren mit mehrfarbiger Innenzeichnung. Rot: Punkte im Text, in Φ, Überschriften. Auf jeder Seite unten zweifarbige Tierbilder (Vögel, Hase) mit und ohne Flechtmuster. Etwas bestoßen.

183 Jac 5 11-20 F. K 9708
Act 5 12-18 Wessely Stud 12 172
31 : (22½), 2 Kol, 31 Zl, 22 : 7½. Schmal, 10. Jh. Init (1—3) rot umrahmt, die großen verziert. Rot: Überschriften mit Zierpunkten und Strichen, Punkte im Text. Beschädigt.

184 Apc 12 12[109] p. 115/116 F. K 9723
14., Apa Pachiow Wessely Stud 12 164
Apc 3 7-13
Act 13 17-22
21., über die Königin
Act 21 2-7
7 44-50
24., die Presbyter[110]
Apc 4 2-6
5 6-10 p. 117/118 H. K 9724
25., unser Vater Apa Jakob Wessely Stud 12 164
Apc 3 19—4 1
11 1-4

. . . . . K 2658 (9 : 9) cm
IV Reg 2 6 Till Biblica 20, 245
. . . . . .

29 : 22½, 2 Kol, 35—37 Zl, 21½—22 : 7. Schmal, 10. Jh. Init (1—3) versch groß, mit und ohne Rot, bzw (9723 Rº a) mit mehrfarbiger Innenzeichnung. Rot: Überschriften. 9724 Vº unten: Ranke und Vogel gezeichnet. Neben jedem Abschnittbeginn steht am Rande ein ⊣⊢. 9723 + 9724 Doppelblatt, bestoßen. 2658 Bruchstück aus dem unteren Teil eines Blattes. Vom Text dieses Bruchstückes konnte nur H b bestimmt werden.

185 Apc 22 12 ? K 2705 Till Biblica 20, 385

[108]) Wessely liest 162 : 163, doch könnte es auch 165 : 166 heißen. [109]) Weder bei Wessely noch bei Vaschalde vermerkt. [110]) Ursprünglich stand hier die Überschrift des nächsten Abschnittes. Sie wurde ausradiert und die richtige Überschrift zum Teil darübergeschrieben.

(5 : 4). Breit, 10. Jh. Bruchstück (vermutlich aus einem Lektionar), das auf der H den Titel der Apokalypse des Johannes von Strichen umrahmt enthält.

BOHAIRISCH

186 Ps 9 26—10 2 fol. 18 F. K 2812 unveröffentlicht
32 : (23½), 1 Kol, 26 Zl, 28 : 19. Breit. Unregelmäßig, 12. Jh. Init (6—8) schmucklos, vergrößert herausgestellt. Jeder Vers ein mit Init beginnender Absatz. Kleine rote Winkel an Zl-enden. Die Überschrift zum v. 10 in roter dünner Schrift. V°: Fol und Lagenzahl 2 zwischen einfachen waagrechten Strichen; links und rechts von einem einfachen Kreuz: ⲓⲏⲥ ⲡⲭⲥ in karger Umrahmung, alles ohne Rot. Bestoßen, zerrissen, löcherig.

187 Ps 96 9—98 2 H. F. K 2813 unveröffentlicht
8½ : 12½, 1 Kol, 17—18 Zl, 14½ : 8½. Innerstes Doppelblatt einer Lage, ohne Zählung. Halbbreit, dick, 13. Jh. Init (2—6) mit Rot. II V° großes verziertes init ⲁ. Rote Zeichen bzw. Punkte am Versende, bei Abkürzungsstrichen, in ⲃ und ⲫ. Neben den rot oder schwarz geschriebenen Psalmentiteln die Zählung (rot), am Rand noch eine andere Zählung (rot): bei 97 : 3, bei 98 : 4. Samt Heftfaden gut erhalten.

188 Joh 10 12-18 p. (127)/128 H K 232
11 6-15 p. (137)/138F
} Führer Nr. 131 Till MPS 2 XVII 30
10½ : 13½, 1 Kol, 13—16 Zl, 7½ : 7½. Halbschmal, 12. Jh. Init (1—4) verschieden groß, ohne Verz. Im Text häufige vergrößerte ⲟ und ein ⲑ. Der Ausstrich eines ⲥ am Zeilenende (II R°) endet in eine rankenartige Verz. Rot: Pag (nur V°) mit Strich darüber, der beiderseits in einen Kreis endet; v. 10 17 (I V°) mit init ⲉ. Abgr auch waagrecht; 3 Lin in versch Abständen. Doppelblatt, jetzt auseinandergebrochen. Leicht beschädigt.

189 Lektionar. K 2814 unveröffentlicht

Ps 110 1-3
33 2-4 (mit Auslassungen)
88 20-22. 25
118 46. 47. 41. 44
15 1
} fol. 116 H

Ps 67 12. 13
118 46. 47. 41. 44
25 4-7
97 1-3 (mit Auslassungen)
} fol 126 F

Doppelblatt, $26\frac{1}{2} : 19\frac{1}{2}$, 1 Kol, 27—28 Zl, 20—21 : $11\frac{1}{2}$—12. Breite dicke Schrift, die liturgischen Überschriften in kleinerer dünner Schrift, 12. Jh. Jeder Vers beginnt mit einer Init (8—10), ohne Verz. Zu Beginn jedes Abschnittes ein Schnörkel oder eine Ranke am Außenrande. Die einzelnen Abschnitte sind durch je eine Reihe von Schnörkeln und Punkten voneinander getrennt. Fol V° klein ohne Verz. Abgr, Lin für etwa jede zweite Zl, 12bis 14 mm. Einige Löcher.

FAIJUMISCH

190 Ps 34 16-19. 22-26 H. K 2605 Till Mus 49, 179f.
$(10\frac{1}{4}) : 12$, 1 Kol, — : 9. Breit, 5. Jh., sehr ähnlich 191 und 203. Stark beschädigt, Schrift stellenweise verblaßt.

191 Jer 22 20—23 2 H. K 903 Till MPS 2, XIV
23 5. 6 F.
Doppelblatt: (10) : 12 und (10 : 6), 1 Kol— : $8\frac{1}{2}$. Breit, 5. Jh. Abbildung (F) MPS 2 Tf I/1 und Stegemann, Koptische Paläographie[111] Tf 4. Ringsum abgerissen, Schrift größtenteils verblaßt. Abgr, Lin für jede Zl, $5\frac{1}{2}$—6 mm.

192 Jer 26 8-10. 24-26 H. K 3271
27 5. 6. 9-11. 15. 16. 19. 20 F. K 2725
38 3. 4. 8. 12. 16 F. K 2584+2653
} Till Mus 49, 173ff.
Versch große Bruchstücke. 2 Kol, — : $9\frac{1}{2}$. Schmal. Init schmucklos. 3271 V° oben: kleine Verz; über den Kol (durch die Verz) waagrechter Strich. Lin für jede Zl nach Stichen nahe der inneren (sic) Kante, von H her gestochen, 6—10 mm. 2725 gehört zum selben Blatt wie die zwei im Musée du Louvre befindlichen, aneinanderfügbaren Teile 10052 (R 187) und 10086 (R 247). Vielleicht gehören die kleinen Wiener Bruchstücke K 2722, 2723 und 2724 zum selben Kodex.

193 Sus 54. 55. 63. 64 H. K 3277 Till Mus 49, 180f.
$(8 : 4\frac{1}{2})$, 2 Kol. Breit, 6. Jh. Abgr. Unterer Teil der inneren Kol. Schrift F stark abgerieben.

194 Sus 63—Dan 1 4 F. K 3771
Dan 2 49—3 2 F. K 3891
} Till Mus 49, 181ff.
$16\frac{1}{4} : (10\frac{1}{2})$ und $(12 : 8\frac{1}{2})$, 2 Kol, — : $4\frac{1}{4}$. Breit. Einige herausgerückte Buchstaben. Abgr, Lin für jede Zl, 6—7 mm. Das Kapitelende wird durch eine Reihe von > bezeichnet; darunter

[111]) Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und des Mittelalters, Reihe C, Band 1. Heidelberg 1936.

die Zahl des alten und des neuen Kapitels oder nur letztere. Stark beschädigte Bruchstücke.

195 Dan 3 80-91[112] H. K 2582 Till Mus 49, 185ff.
Drei zu einem Blatte gehörige, aber nicht unmittelbar aneinanderstoßende Bruchstücke, zusammen ($14\frac{1}{4} : 17\frac{1}{4}$). Ursprüngliche Blattbreite $19\frac{1}{2}$. Wohl nur 1 Kol, ursprüngliche Breite wahrscheinlich 14. Breit, 5-$5\frac{1}{2}$ mm. Jeder Vers des Lobgesanges beginnt mit einem herausgestellten großen Buchstaben. Beschädigt. Schrift überall stark verblaßt.

196 Mt 1 15-20 F. K 2694 Till Mus 51, 236ff.
($13 : 9\frac{1}{2}$). Breit. 1 vergrößerter schmucklos herausgerückter Buchstabe. Stark beschädigt. Schrift auf F abgerieben.

197 Mt 15 12-15. 17-19 griech. H.. K 8023 bis
15 13. 14. 17-19 kopt. } Wessely WZKM 26, 270ff. Till MPS 2, XV 26f.[113]

($16\frac{1}{2} : 12$), 2 Kol, — : $5\frac{1}{2}$, die erste griech., die zweite kopt. Breit. Abbildung bei Wessely, F.[114] 1 Init (R° a) mit geschwungenem Strich darüber. Abgr, Lin für jede Zl, 7—8 mm. Abgerissen. Schrift der F stellenweise stark abgerieben.

198 Mc 4 15-17. 20-22. 26-29. 32-34 H. K 3272 Till Mus 49, 187ff.
($16\frac{1}{4}$) : $26\frac{1}{4}$, 2 Kol, — : $8\frac{1}{2}$. Schmal. 1 Init (R° a). Abgr dick, mit blasser Tinte. Unterer Teil eines Blattes; F an den Rändern braun bestrichen.

199 Mc 6 16. 17. 28-30 H. K 73. Wessely Stud 15 231, Till MPS 2, XV28
($11 : 8\frac{1}{2}$), 2 Kol, — : 7. Breit. Unterer Teil der inneren Kol.

200 Mc 15 29-31. 33. 34 kopt. H. K 8662
15 36. 37. 40. 41 griech. F. } Wessely Stud 15 232 Till MPS 2, XV 29[115]

($9\frac{1}{2}$) : 22, 2 Kol, — : $6\frac{1}{2}$—$7\frac{1}{2}$. Breit. 1 Init (F a). Stück aus der Mitte des Blattes, oben und unten abgeschnitten. Stark beschädigt.

201 Joh 9 19. 20. 24 H. K 3275
16 32 17 13. 14 H. K 2583
17 4. 5. 9. 10 K 3274 } Till Mus 49, 189ff.

3275 besteht aus 3 Bruchstücken, zusammen ($6 : 10\frac{1}{2}$), unterer äußerer Teil eines Blattes. 2583 ($2 : 13\frac{1}{2}$), gehört zum selben Blatt

---

[112]) Nach anderer Zählung: Lobgesang der Jünglinge im Feuerofen 56—67 (Schluß) und Dan 3$_{24}$. [113]) Nur der koptische Text. [114]) Die Haarseite hätte ein weit besseres Bild gegeben. [115]) Nur der koptische Text.

wie 3274 ($6\frac{1}{2}$: $12\frac{3}{4}$), das der untere äußere Teil eines Blattes ist. Wohl nur 1 Kol. Breit, 6 mm. Abbildung (3274 R°) in der Veröffentlichung. Abgr mit Tinte. Dazu wahrscheinlich auch K 2862 und K 2865, deren Text nicht bestimmt wurde. Kleine, an sich gut erhaltene Bruchstücke.

202 Joh 16 25-27. 32. 33 H. K 3 Till Mus 49, 191ff.
($4\frac{1}{2}$: $9\frac{1}{2}$), wohl nur 1 Kol. Breit 5. Jh. Abgr. Der Dialekt weist Abweichungen vom reinen Faijumisch auf.

203 Rm 5 15-18 p. [.]1 : [.]2 H. K 58 Till Mus 49, 197f.
($6\frac{1}{2}$: $7\frac{1}{4}$), wohl nur 1 Kol. Breit, 5. Jh. Wahrscheinlich von derselben Hand wie 191. Abgr, Lin für jede Zl, 5—6 mm. Oberer äußerer Teil eines Blattes. Schrift stark verblaßt.

204 Rm 14 12-14 p. 73/74 H. K 3219 Till Mus 49, 198f.
($9\frac{1}{4}$) : $9\frac{1}{4}$, 1 Kol, 9—11 Zl, 8 : $5\frac{1}{2}$. Breit. Abgr? Beschädigt.

205 Rm 11 17—12 18 p. 17/18[116] F. K 9001
Heb[117] 1 4—3 2 p. (63)/64[118] F. K 9002

Krall MPER II/III 69ff. (nur teilweise); Wessely SbW 158; Till MPS 2, XVI (nur Berichtigungen).
$34\frac{1}{2}$: 27, 2 Kol, 40—45 Zl, 27—28 : 8—$8\frac{1}{2}$. Schmal, 4 mm. Abbildung (9002 R° oben) bei Wessely. Init (0—2) meist mit inneren Verz und reichen, mehrfarbigen Ranken. 9002 R° unten farbiger Vogel. Rot: bei der Umfassung der Seitenüberschriften, Pag und Lagenzählung. Abgr, Lin für je 2—3 Zl, 13—18 mm. Beschädigt. Der Dialekt ist stark von Saidisch beeinflußt. Dazu: Z Basmur 3 und ein Blatt des IFAO (Bouriant, MIE 2; Chassinat, BIF 2); Schriftproben Z Tf 5 Nr. 27, Chassinat 173.

206 I Cor 15 43-47 p. 366/367 F. K 3921
15 57—16 2 H. K 9311
? K 3280
} Till MPS 2, XV 25[119] Till Mus 49, 199ff.

($12\frac{3}{4}$) : $10\frac{3}{4}$; ($8\frac{1}{2}$: $9\frac{3}{4}$); ($3\frac{1}{2}$: $4\frac{3}{4}$). Palimpsest. Die alte Schrift auf 3921 gut sichtbar: klein (2 mm), nach rechts geneigt, 2 Kol, — : $3\frac{1}{2}$, R° p. 23, Abgr, Lin für etwa je zwei Zl, 7—9 mm, griechisch? Die jüngere Schrift verläuft in derselben Richtung wie die alte, 1 Kol mit etwa 14 Zl, — : $7\frac{1}{2}$. Breit, unbeholfen. Abbildung (9311 R°) MPS 2 Tf I/2. Bruchstücke.

207 Heb[120] 10 26-32 p. (77)/78 F. K 2841 Till Mus 49, 203f.

---

[116]) Beginn der 2. Lage. [117]) Eine andere Handschrift des Hebräerbriefes vgl. 207. [118]) Beginn der 5. Lage. [119]) Nur K 9311. [120]) Eine andere Handschrift des Hebräerbriefes vgl. 205.

Zwei Bruchstücke desselben Blattes: (17 : 10½) und (8 : 8¼); das kleine ist der untere Teil, zwischen beiden fehlen etwa 2 Zl. Ursprüngliche Blatthöhe etwa 26½. Wohl 2 Kol, nur die äußere erhalten, 24(?) Zl, 21(?) : 8. Breit, dick. Abgr oben auch waagrecht. Der Länge nach abgeschnitten, beschädigt. F Ränder braun bestrichen. Schrift F ausgeblaßt.

208 II Tim 3 15-17 / 4 2-4. 6-10 } F. K 8692 Till Mus 49, 201ff.
(10½ : 11), 2 Kol, — : 4½. Breit. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Intercolumnium, 6 mm, auf der H sichtbar. Stark beschädigt.

209 I Ptr 2 11-13. 20-23 H. K 8691 Till Mus 49, 193 ff.
3 rund geschnittene Streifen. Die beiden aneinanderfügbaren kleineren Teile, (205 : 21 mm) und (97 : 18 mm), deren Text nicht bestimmt wurde, gehören wahrscheinlich zu einem anderen Blatt, als das große Stück 23¾(?) : (6). Breit. Alles mit Pehlevischrift (schwarz) überschrieben. Von der äußeren Kol ist nichts erhalten.

210 I Ptr 5 4-6 F. K 75 Till Mus 49, 196f.
2 ringsum abgeschnittene Streifen (22 : 79 mm) und (19 : 79 mm), 2 Kol, etwa 16—19 Zl, —: 4. Breit. Beide Stücke vom selben Blatt, dazwischen fehlen 1—2 Zl.

ACHMIMISCH

211 Die Zwölf Kleinen Propheten (unvollständig) K 11000
Erwähnt: Krall MPER II/III, 264ff.; Führer Nr. 121—130.
Herausgegeben: Wessely Stud 16[121]; Till, Coptica IV[122].

Von dem 366 Textseiten (= 23 Lagen zu 4 Doppelblättern und ein Einzelblatt) umfassenden Kodex sind 131 Einzelblätter, die häufig noch zu Doppelblättern vereinigt sind, in der Wiener Papyrussammlung. Sie enthalten folgende Textseiten: 1—64, 73—92, 113/114, 119/120, 141—154, 157—172, 189—204, 207/208, 211—214, 221—266, 269—284, 301—346, 353—366.

12—12½ : 10, 1 Kol, 18 Zl, 8¼—8½ : 6½—7. Breit, 5. Jh. Abbildungen: Führer Tf 6; Wessely Tf 1—5. Von 2 (3?) Schreibern abwechselnd geschrieben. Pag auf jeder Seite zum Teil von 3. Hand (schwarz), mit etlichen Irrtümern. Lagenzahl regel-

[121]) Duodecim prophetarum minorum uersionis Achmimicae codex Rainerianus. Leipzig 1915. [122]) Die achmimische Version der Zwölf Kleinen Propheten (Codex Rainerianus, Wien). Kopenhagen 1927.

mäßig eingesetzt. Abgr, Lin für jede Zl nach Stichen im Außenrand, 4—5 mm. Mehrere Blätter beschädigt. Dazu Paris BN Copte 157 (herausgegeben: G. Maspero, Notes sur différents points de grammaire et d'histoire, Rec 8 (1886) 181ff.; U. Bouriant, Fragments des petits prophètes en dialecte de Panopolis, Rec 19 (1907) 1ff.; Wessely Stud 16 (nur wiederholt)[123].

212 Jac 5 17. 20 H. K 8650 Till Mus 51, 69ff.
Abgeschnittenes rechteckiges Bruchstück (22 : 40 mm). Beiderseits 4 unvollständige Zl. Schrift breit 4. Jh. Abgr, Lin für jede Zl, 6 mm. Dazu CMSS Nr. 2 (Crum, ib.), Abbildung Crum Tf 1/2 = Wessely Stud 16 Tf 6/1.

Konkordanz der Signaturen mit den Nummern dieses Kataloges

(Litt.Theol. 12) jetzt K 2698 Nr. 104
(„ „ 13) „ K 2699 „ 115
(„ „ 14) „ K 2700 „ 115
(„ „ 15) „ K 15 „ 115

(Litt.Theol. 16) „ K 16 Nr. 180
(„ „ 17) „ K 17 „ 180
(„ „ 31) „ K 31 „ 25

K 3 202	K 903 191	K 2597 92
K 15 115	K 904 82	K 2598 3
K 16 180	K 914 9	K 2599 34
K 17 180	K 964 42	K 2600 10
K 31 25	K 1111 157	K 2604 62
K 58 203	K 2582 195	K 2605 190
K 67 18	K 2583 201	K 2606 87
K 69 24	K 2584 192	K 2609 22
K 72 24	K 2585 177	K 2610 17
K 73 199	K 2586 88	K 2612 109
(K 74) jetzt K 9230 . 135	K 2587 81	K 2613 109
K 75 210	K 2590 83	K 2615 78
AN 106 = K 1111 . 157	K 2591 83	K 2616 16
K 221 31	K 2592 63	K 2618 123
K 232 188	K 2593 61	K 2619 91
K 901 142	K 2594 53	K 2620 41
K 902 25	K 2596 7	K 2621 85

[123]) Alle diese Ausgaben sind unzuverlässig. Eine brauchbare ist bisher noch nicht erschienen.

K 2622 65
K 2623 118
K 2624 163
K 2626 96
K 2627 64
K 2628 98
K 2629 81
K 2640 66
K 2653 192
K 2655 159
K 2656 159
K 2658 184
K 2659 48
K 2660 48
K 2679 83
K 2680 94
K 2681 75
K 2682 73
K 2683 97
K 2684 74
K 2685 67
K 2686 81
K 2687 81
K 2688 86
K 2689 86
K 2690 102
K 2691 116
K 2694 196
K 2695 85
K 2696 131
K 2697 131
K 2698 104
K 2699 115
K 2700 115
K 2701 . . . . . 138Fn
K 2702 147
K 2703 158
K 2704 158
K 2705 185
K 2706 96
K 2711 157
K 2713 51
K 2714 58
K 2715 58
K 2719 11
K 2721 130
K 2722 192
K 2723 192
K 2724 192
K 2725 192
K 2841 207
K 2842 152
K 2845 85
K 2855 21
K 2861 7
K 2862 201
K 2865 201
K 3219 204
K 3271 192
K 3272 198
K 3274 201
K 3275 201
K 3277 193
K 3279 85
K 3280 206
K 3771 194
K 3891 194
K 3921 206
K 4683 136
K 4687 155
K 4857 27
K 4860 21
K 4864 70
K 7042 21
K 7062 56
K 8023 bis 197
K 8343 25
K 8643 94
K 8646 5
K 8650 212
K 8654 110
K 8662 202
K 8668 125
K 8669 45
K 8672 178
K 8677 40
K 8684 95
K 8685 151
K 8687 30
K 8689 46
K 8690 4
K 8691 209
K 8692 208
K 8693 43
K 8694 89
K 8695 26
K 8702 24
K 9001 205
K 9002 205
K 9003 161
K 9004 47
K 9005 65
K 9007 115
K 9008 141
K 9009 141
K 9010 141
K 9011 141
K 9012 141
K 9013 133
K 9014 133
K 9015 133
K 9016 133
K 9017 114
K 9018 114
K 9019 114
K 9020 90
K 9021 86
K 9022 86
K 9023 114
K 9024 90
K 9025 111
K 9030 77
K 9031 115
K 9032 36
K 9033 90
K 9034 90
K 9035 90
K 9036 90
K 9037 90
K 9038 101
K 9039 150
K 9039 bis 124
K 9041 65
K 9042 100
K 9043 100
K 9044 100
K 9045 144
K 9046 120

K 9047 120
K 9048 105
K 9049 139
K 9050 156
K 9051 132
K 9051 bis 132
K 9052 65
K 9053 72
K 9054 72
K 9055 72
K 9056 72
K 9057 72
K 9058 72
K 9059 72
K 9060 72
K 9061 145
K 9062 85
K 9063 85
K 9070 90
K 9071 64
K 9072 64
K 9073 64
K 9074 . . . . . 64 Fn
K 9075 96
K 9076 96
K 9077 99
K 9078 157
K 9079 157
K 9080 157
K 9081 157
K 9082 114
K 9083 68
K 9084 68
K 9085 121
K 9086 71
K 9087 71
K 9088 71
K 9089 71
K 9090 80
K 9091 80
K 9092 81
K 9093 81
K 9094 81
K 9095 96
K 9096 65
K 9097 65
K 9098 143
K 9103 101
K 9104 99
K 9105 179
K 9106 79
K 9107 79
K 9108 147
K 9109 147
K 9110 177
K 9111 121
K 9112 122
(K 9112) = jetzt
K 9112 bis . . . 129
K 9112 bis 129
K 9116 119
K 9117 139
K 9119 153
K 9120 126
K 9121 141
K 9123 140
K 9125 68
K 9127 108
K 9128 106
K 9129 106
K 9130 106
K 9131 107
K 9132 102
K 9133 103
K 9134 84
K 9136 93
K 9137 68
K 9138 68
K 9139 117
K 9141 154
K 9143 127
K 9144 76
K 9146 b(is) . . 160 Fn 4
K 9146 160
K 9147 160
K 9148 160
K 9149 160
K 9150 108
K 9151 108
K 9152 139
K 9153 162
K 9154 88
K 9155 69
K 9156 106
(K 9156 = jetzt
K 9638 84
K 9157 128
K 9158 148
K 9159 148
K 9160 148
K 9161 148
K 9162 148
K 9163 148
K 9164 153
K 9165 153
K 9166 153
K 9167 68
K 9168 32
K 9174 32
K 9176 44
K 9215 96
K 9225 60
K 9230 135
K 9244 146
K 9263 164
K 9269 114
K 9311 206
K 9338 50
K 9339 137
K 9350 65
K 9364 23
K 9366 23
K 9368 112
K 9369 86
K 9370 37
K 9372 112
K 9374 23
K 9375 6
K 9376 1
K 9377 1
K 9378 1
K 9379 1
K 9380 2
K 9381 2
K 9382 11
K 9383 11
K 9384 7
K 9385 23

K 9386 23
K 9387 8
K 9388 15
K 9389 15
K 9390 15
K 9391 20
K 9392 20
K 9393 54
K 9394 54
K 9395 52
K 9396 52
K 9397 52
K 9431 1
K 9432 1
K 9433 1
K 9434 1
K 9435 1
K 9570 139
K 9571 140
K 9619 164
K 9630 57
K 9635 177
K 9638 84
K 9648 175
K 9673 175
K 9674 177
K 9675 177
K 9676 177
K 9677 177
K 9678 182
K 9679 29
K 9680 167
K 9681 167
K 9682 174
K 9683 165
K 9684 165
K 9685 172
K 9686 172
K 9687 172
K 9688 172
K 9689 172
K 9690 172
K 9691 174
K 9694 181
K 9695 177
K 9696 166
K 9697 168
K 9698 165
K 9699 174
K 9700 29
K 9701 113
K 9702 174
K 9703 177
K 9704 134
K 9705 179
K 9708 183
K 9709 177
(K 9710) = jetzt K 9635 177
(K 9711) = jetzt K 9674 177
(K 9712) = jetzt K 9791 177
K 9713 177
K 9714 177
(K 9716) = jetzt K 9881 176
K 9719 182
K 9720 177
K 9721 165
K 9722 179
K 9723 184
K 9724 184
K 9730 173
K 9744 153
K 9755 59
K 9758 161
K 9767 12
K 9782 55
K 9786 112
K 9791 177
K 9807 121
K 9809 14
K 9810 163
K9 830 160
K9 847 60
K 9848 61
K 9849 7
K 9850 36
K 9851 25
K 9852 35
K 9853 162
K 9855 28
K 9856 28
K 9857 28
K 9858 38
K 9859 31
K 9860 33
K 9861 33
K 9861 bis 33
K 9862 33
K 9863 35
K 9864 39
K 9865 39
K 9866 39
K 9867 39
K 9869 10
K 9870 13
K 9871 25
K 9872 25
K 9873 33
K 9874 170
K 9875 169
K 9876 169
K 9877 169
K 9878 169
K 9879 169
K 9880 171
K 9881 176
K 9882 19
K 9883 9
K 9884 49
K 10999 138
K 11000 211

KONKORDANZ

der Nummern aus Zoega, Catalogus (ehemals Sammlung Borgia), zu denen Stücke aus der Wiener Papyrussammlung gehören, soweit das in diesem Katalog festgestellt wurde.

Zoega, Sahidica 1	1
„ „ 2	6
„ „ 3	2
„ „ 6	7
„ „ 7	11
„ „ 8	8
„ „ 10	12
„ „ 11	15
„ „ 15	20
„ „ 16	16?, 19
„ „ 17	33
„ „ 21	31
„ „ 29	60
„ „ 32	169
„ „ 33	93
„ „ 39	90
„ „ 40	76
„ „ 42	96
„ „ 43	68
„ „ 45	88
„ „ 46	100
„ „ 47	77
„ „ 48	85
„ „ 49	107
„ „ 50	119
Zoega, Sahidica 51	112
„ „ 52	86
„ „ 54	108
„ „ 56	114
„ „ 57	71
„ „ 58	113
„ „ 60	117
„ „ 61	68
„ „ 63	80
„ „ 64	105
„ „ 66	112
„ „ 67	65
„ „ 72	129
„ „ 74	81
„ „ 75	121
„ „ 76	127
„ „ 78	144
„ „ 79	140
„ „ 85	148
„ „ 88	164
„ „ 92	177
„ „ 93	179
„ „ 97	173
„ „ 269	2
„ Basmurica 3	205

Inhaltsübersicht

Vorbemerkungen 1
Abkürzungsschlüssel 5
Saidisch:
Altes Testament. Nr. 1—63 6
Neues Testament. Nr. 64—164 18
Lektionare. Nr. 165—185 37

Bohairisch. Nr. 186—189 47
Faijumisch. Nr. 190—210 48
Achmimisch. Nr. 211 und 212 51
Konkordanz der Signaturen 53
Konkordanz der Zoega-Nummern 56
Inhaltsübersicht 57

Zur Geschichte der Septuaginta im Jahrhundert Konstantins[1].

Von **Heinrich Dörrie** in Göttingen, z. Zt. im Felde.

Die Literatur wird unter folgenden Abkürzungen zitiert:

Bardenhewer = Otto B., Geschichte der altkirchlichen Literatur, II. Band, 2. Aufl., Freiburg 1914.

de Bruyne = Dom D. de Br., Les anciennes traductions latines des livres des Machabées, Maredsous 1934.

Dahse I bzw. II = Johannes D., Textkritische Studien I u. II, ZAW 28, 1908, S. 1—21, 161—173.

Field = Fridericus F., Origenis Hexaplorum quae supersunt, Oxford 1875, 2 Bände.

Hautsch = Ernst H., Der Lukiantext des Oktateuch, Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 1, Göttingen 1909, S. 1—28.

Hetzenauer = Michael H., Ausgabe der Prologe des Hieronymus (vor H.s Vulgata-Ausgabe, Innsbruck 1906), S. XVII—XXXII.

Lagarde, ankündigung = Paul de Lagarde, ankündigung einer neuen ausgabe der griechischen übersezung des alten testaments, Göttingen 1882.

Lagarde, ed. = Veteris Testamenti pars prior, Graece, ed. P. de L., Göttingen 1881.

Lagarde, Sept.-Studien = Ders., Septuagintastudien (Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften), Göttingen 1891, vorgelegt 7. 6. 1890.

Lietzmann (siehe bei Swete).

Nestle, Marginalien = Eberhard N., Marginalien und Materialien, Tübingen 1893.

Nestle, Urtext = Ders., Urtext und Übersetzungen der Bibel, Sonderabdruck aus der Real-Enzyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig 1897.

[1]) Herr Geh.-Rat Ed. Schwartz, die Herren Prof. M. Pohlenz und J. Ziegler sowie Doz. Dr. W. Kappler haben diesen Aufsatz durch zahlreiche wertvolle Hinweise bereichert; wieviel ich den Genannten verdanke, ist unten nicht im einzelnen abgegrenzt.

Pretzl, Jos. = Otto P., Die griechischen Hss.-Gruppen im Buche Jos. untersucht nach ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis zueinander, Biblica 9, 1928, S. 377—427.

Pretzl, Jud. = ders., Septuaginta-Probleme im Buch der Richter, Biblica 7, 1926, S. 233—269 und S. 353—383.

Rahlfs, Königsbücher = Alfred R., Lucians Rezension der Königsbücher, Septuaginta-Studien 3, Göttingen 1911.

Rahlfs, LXX-Ps. = Ders., Der LXX-Text des Psalters, Septuaginta-Studien 2, Göttingen 1908.

Rahlfs, ed. Gen. = Septuaginta Societatis Scientiarum Gottingensis Auctoritate ed. A. Rahlfs, I. Genesis, Stuttgart 1926.

Stummer = Friedrich St., Einführung in die lateinische Bibel, Paderborn 1928.

Swete, Introduction = Henry Barclay S., An introduction to the Old Testament in Greek, 2. Aufl., Cambridge 1914; dazu Lietzmann, Rez. der 1. Aufl. GGA 1902, Mai.

Swete, ed. = The Old Testament in Greek, ed. H. B. S., 4. Aufl., Cambridge 1912.

Wenn nichts Besonderes bemerkt, liegt der Septuaginta-Text von A. Rahlfs, ed. Stuttgart 1935, zugrunde.

Die Bücher der Septuaginta werden wie folgt abgekürzt:

Gen.	Ruth	Mac. I—IV	Sir.
Exod.	Regn. I—IV	Ps.	Ps. Sal.
Lev.	Par. I u. II	Prov.	XII proph.
Num.	Esdr. I u. II	Eccl.	Is.
Deut.	Est.	Cant.	Ier.
Ios.	Idt.	Iob	Ez.
Iud.	Tob.	Sap.	Dan.

Zur Terminologie.

Unter einer Rezension wird im folgenden ein Text verstanden, der von einem Mann oder einem eng begrenzten Kreis von Leuten (einer Schule) nach bestimmten Gesichtspunkten geändert bzw. verbessert ist (Beispiele: Aristarchs Homer-Ausgabe, Origenes' Hexapla).

Der Ausdruck Textform ist der übergeordnete Ausdruck. Wohl sind alle Rezensionen zugleich Textformen. Neben den Rezensionen stehen indes nicht-rezensierte Textformen, die nicht eine einheitliche Formung eines Textes bieten. Vielmehr sind sie in ihren Eigenheiten zustandegekommen durch gelegentliche Fehler und Besserungen, durch Interpolationen und Auslassungen, endlich durch Notizen einzelner Benutzer.

Eine Rezension pflegt auf einer nicht-rezensierten Textform aufzubauen, und sie kann wieder zu einer solchen verwildern, wenn spätere Zutaten die Spuren sinnvoller, bewußter Textformung verwischen.

»Es ist Jahre hindurch meine Absicht gewesen, die drei durch Hieronymus uns bezeugten amtlichen Recensionen der Septuaginta herzustellen, sie in Parallel-Columnen drucken zu heißen, und aus der Vergleichung dieser drei Texte Weiteres zu erschließen.« Mit diesen Worten beginnen Lagardes Septuaginta-Studien[2]; sie enthalten das Arbeitsprogramm, das Lagarde befolgt zu sehen wünschte und das tatsächlich ohne Widerspruch fast fünfzig Jahre lang eingehalten worden ist[3].

Diese Forderung Lagardes, vor allen anderen Dingen die Rezensionen des Origenes, Lukian und Hesych herzustellen, bedeutete einen großen Fortschritt; bis dahin hatte man gern in den erhaltenen Unzialen, den antiken Handschriften, zugleich antike Textformen gesehen, deren Durchforschung es überflüssig mache, sich mit den mittelalterlichen Minuskeln abzugeben. Da die Forderung Lagardes von der Forschung einhellig anerkannt und befolgt worden ist, hat dieser Satz viel, vielleicht alles dafür gewirkt, daß man seither alle Zeugen, Unzialen, Minuskeln, Väterzitate und Übersetzungen in gleicher Weise vernimmt und unvoreingenommen bewertet; die philologische Erforschung der LXX ist hiermit erst wirklich begonnen worden.

Lagardes Programm beruht auf zwei Voraussetzungen: 1. auf dem Zeugnis des Hieronymus, wobei auf dessen Praefatio in Par. angespielt wird[4]; 2. auf der Annahme, es müsse möglich sein, mit Hilfe der gesamten erhaltenen Überlieferung bis zu jenen, »amtlich bezeugten Rezensionen« aufzusteigen. Diese beiden Voraussetzungen wären wohl nicht mit so seltener Einmütigkeit aufgenommen worden, wenn nicht die NTliche Forschung seit langem immer wieder versucht hätte, lokal bestimmte Textformen zu scheiden; dabei war das Zeugnis des Hieronymus oft genug in die Waagschale geworfen worden.

Wenn auch die Versuche, die überreiche Überlieferung des NT in dieser Weise historisch zu gliedern, damals so wenig wie heute zu einem einheitlichen und überzeugenden Ergebnisse geführt haben, so mußte sich doch jeder sagen, daß diese Methode in der Forschung der LXX sehr viel mehr Erfolge versprach als in der des NT. Zunächst ist die Zahl der LXX-Hss. zwar nicht gering, aber (außer beim Psalter) übersehbar. Vor allem aber ist eine der von Hieronymus genannten Rezensionen fast unmittelbar greifbar: im Jahre 1875 hatte Field die

[2]) Sehr ähnlich, aber ausführlicher formuliert Lagarde die Aufgabe in seiner »Ankündigung«, S. 29. [3]) Zu einer scharfen, aber im wesentlichen berechtigten Kritik dieser Arbeitsweise gelangt A. Sperber, Septuaginta-Probleme I, Beitr. z. Wissensch. v. Alten und Neuen Testament 13, 1929, 2 ff.; sein Haupteinwand ist, daß die von Lagarde vorgeschlagene Methode bisher undurchführbar blieb, weil gerade die ältesten Hss. (A S) sich keiner »Rezension« zuweisen lassen. [4]) Abgedruckt bei Hetzenauer S. XXIV; auch bei Stummer, a. O. S. 239; vgl. darüber unten S. 66.

bisher endgültige Ausgabe der Hexapla des Origenes erscheinen lassen, in der sich nicht nur eine Fülle von Zeugnissen für die übrigen Übersetzer des AT findet, sondern vor allem ein reicher Schatz von Belegen für den LXX-Text, wie ihn Origenes las. Über einen solchen Schatz hat die NTliche Forschung nicht zu verfügen.

Ferner hat es ein seltsames Geschick gefügt, daß fast gleichzeitig drei Forscher, Field, Ceriani und Lagarde[5] auf Spuren der Rezension Lukians stießen; an Hand dieser Entdeckungen schien es möglich, in einer bestimmten Hss.-Gruppe den Text Lukians nachzuweisen. Die nächste Aufgabe war also, zur Kontrolle des hexaplarischen Textes den Text Lukians herzustellen[6]. Bei diesem Zusammentreffen der verschiedensten Entdeckungen, durch das der weitere Weg der Forschung so klar vorgezeichnet schien, darf es nicht wundernehmen, wenn keine Stimme dagegen laut wurde; vielmehr sind diese Gedanken wie wahre Offenbarungen aufgenommen worden, und zahlreiche Gelehrte haben versucht, Lagardes Forderung zur Wirklichkeit zu machen[7].

Und die Ergebnisse? Eine Reihe von Untersuchungen beschäftigt sich mit dem Lukiantext in verschiedenen Büchern des AT[8]; eine Ausgabe des Lukiantextes, wie Lagarde sie sich dachte, ist nie erschienen. Von der Rezension Hesychs haben sich — abgesehen von einer inzwischen widerlegten Vermutung[9] — überhaupt keine Spuren gefunden. Und gar eine Ausgabe der LXX, oder auch nur eines Teiles von ihr, die dem Lagardeschen Plan annähernd entsprochen hätte, ist immer nur Gedanke geblieben. A. Rahlfs, der ein treuer Schüler Lagardes war, ist mehrfach zur Verwirklichung dieses Gedankens geschritten, aber immer wieder durch das Gewicht entgegenstehender

---

[5]) Über den Ausgangspunkt der drei Forscher und über die Prioritätsfrage vgl. am besten Rahlfs, Königsbücher, S. 80 A. 1. [6]) Diese Aufgabe hatte Lagarde durch die Edition des Lukiantextes aus 4 Hss. lösen wollen. Dieser Versuch blieb unbefriedigend; vgl. unten S. 100, Anm. 104 ff. [7]) Vgl. Nestle, Urtext. S. 77ff. und die dort genannte Literatur. [8]) Vor allem sind hier zu nennen die Arbeiten von Rahlfs über den LXX-Ps. und über die Königsbücher (Sept.-Studien 2 und 3) und von Hautsch, Der Lukiantext des Oktateuch. Noch vor Hautsch hatte J. Dahse I u. II, sicher irrig, in der Gen. eine Reihe von Hss. für Lukian in Anspruch genommen; zu Regn. I—II definierte S. Driver, Notes . . . of the Books of Samuel, Oxford 1913, S. XLVIIIff., wie er sich die Charakteristik der lukianischen Rezension dachte. Auf ungenügendem Material fußend und darum von Rahlfs, GGA 1910, S. 694ff. recht hart getadelt, hat Procksch, Studien zur Geschichte der LXX (die Propheten), Lpz. 1910, S. 128f. und 80ff. recht weitgehende Schlüsse über Lukian gezogen. Vgl. Nestle a. O. und Swete, Introd. S. 80ff.; endlich Pretzl, Ios. und Iud. a. O. [9]) Vgl. unten S. 105.

Zeugnisse von dem Lagardeschen Schema abgedrängt worden[10]. Man hat also sehr viel getan, um Lagardes Forderung, die heute noch die Richtung der Forschung weitgehend bestimmt, zu verwirklichen. Wenn trotz 50jähriger Arbeit auf diesem Gebiet keine klaren und eindeutigen Ergebnisse erreicht worden sind, so muß gefragt werden, ob die beiden Voraussetzungen, auf denen sich schließlich alles aufgebaut hat, wirklich über jeden Zweifel erhaben sind. Da der bestechende Reiz, den Lagardes und seiner Mitforscher Kombinationen gehabt haben müssen[11], heute verflogen ist, darf von einer unvoreingenommenen Prüfung der Fundamente, auf denen die Forschung ruht, am ehesten eine Klärung erwartet werden.

Diese Untersuchung soll in folgender Weise geführt werden:

I. Zunächts sollen die Aussagen des Hieronymus über die drei Textformen behandelt werden, wobei neben die bisher fast ausschließlich berücksichtigte Stelle aus der Praefatio in Paralipomena die übrigen Äußerungen des Hieronymus gerückt werden müssen.

II. Jene Stellen bei Hieronymus sind zugleich alles, was in lateinischer Sprache[12] zu dieser Frage gesagt ist. Daneben sind die Mitteilungen griechischer Autoren über Origenes und Lukian zu stellen[13]. Während für Origenes die Quellen reichlich fließen, und während alles von ihm Bekannte längst zusammengestellt und im ganzen einheitlich bewertet ist, werden hier die spärlichen und bisher fast ganz vernachlässigten Zeugnisse über Lukian besonders wichtig.

III. Dann ist nach den Voraussetzungen zu fragen, unter denen sich bestimmte Textformen oder Rezensionen in der Spätantike rein erhalten und weiter verbreiten konnten — andererseits soll festgestellt werden, welche Umstände zur Vermischung und Verunreinigung, ja zum Untergang eines Texttyps führen mußten.

IV. Endlich muß untersucht werden, wieweit die erhaltenen Hss.

---

[10]) Daß das Ideal Lagardes unerfüllbar bleiben muß, gibt Rahlfs zu in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Gen., Göttingen 1926. Ebensowenig hat er es in der Ausgabe des Buches Ruth und des Ps. verwirklichen können. Seit Rahlfs' Tod ist im Göttinger Septuaginta-Unternehmen erschienen Mac. I; im Druck befindet sich Is., und Mac. IV liegt druckfertig vor (November 1938); weder in apokryphen noch in kanonischen Büchern hat sich die Überlieferung in drei Rezensionen aufspalten lassen. [11]) Einen guten Begriff, wie diese Gedanken auch auf katholischer Seite zündeten, gibt L. Méchineau in den Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires, Paris 1892, Bd. LV, im zweiten Teil seines Aufsatzes, La critique biblique au troisième siècle, S. 424—453.

[12]) Das sog. ps.-gelasianische Dekret, das die Evangelien Lukians und Hesychs als Fälschungen verdammt (vgl. Bardenhewer II, S. 249), hängt wahrscheinlich von Hier. praef. in IV evang. ab (unten S. 65 f.). [13]) Hesych wird von griechischen Schriftstellern nicht genannt.

an spätantike Textformen heranführen. Hier kann die Art, wie sich hexaplarisches Gut in den verschiedensten Brechungen erhalten hat, als Beispiel dafür dienen, in welchem Zustand man die anderen Rezensionen anzutreffen erwarten muß.

V. Eine abschließende Betrachtung soll Lagardes Forderung modifizieren, aber in ihrem Kern rechtfertigen: freilich ist es nicht möglich, die drei Rezensionen herzustellen, wie er anriet: wohl aber sind (neben der hexaplarischen Rezension) antike nicht-rezensierte Textformen greifbar; man darf sie gewiß nicht mit den Namen irgendwelcher Kirchenlehrer zusammenbringen, und man darf sie oft nur mit Vorsicht in bestimmten Sprengeln lokalisieren. Für diese Textformen gilt, was Lagarde für jene Rezensionen forderte: ihre Vergleichung führt zurück in die Geschichte der vorkonstantinischen Septuaginta.

I

Hieronymus spricht von den Textbearbeitungen Lukians und Origenes' im ganzen viermal (die häufigen Verweisungen auf Origenes allein bleiben außer Betracht). Diese vier Stellen fallen in ganz verschiedene Schaffensperioden ihres Urhebers.

§ 1. Das erste wichtige Zeugnis ist der Eingang des 106. Briefes, in dem Hieronymus den gotischen Bischöfen Sunnia und Fretela auf eine Anfrage antwortet[14]. Die beiden Goten hatten wegen zahlreicher Stellen des hieronymianischen Psalters[15] Zweifel, weil dessen Text häufig von dem, wie sie die Goten kannten, abwich. Der 106. Brief gehört noch in die Zeit, als Hieronymus an der Revision der lateinischen Bibel auf Grund des Hexapla-Textes der LXX arbeitete; der Plan, eine neue Übersetzung zu schaffen, liegt hier noch fern. Vielmehr stellt Hieronymus hier den von Origenes gereinigten LXX-Text mit der *Hebraea auctoritas* gleich[16]. Hieronymus will nun den beiden Fragestellern beweisen[17], daß sein Psalter, das Psalterium Gallicanum,

---

[14]) CSEL Bd. LV, ed. Hilberg, S. 248/9. [15]) Es handelt sich hierbei um das Psalterium Gallicanum, also den von Hieronymus auf Grund sorgfältiger Vergleiche mit dem hexaplarischen LXX-Text revidierten Psalter. Hiervon zu scheiden sind das Psalterium Romanum, eine flüchtige Revision des altlateinischen Psalterium vetus, die Hieronymus noch in Rom besorgte, und das Psalterium iuxta Hebraeos, die Übersetzung nach dem Hebräischen. [16]) Brief 106, § 2, 4: *quicquid ergo ab hac* (sc. der origenischen Textform) *discrepat, nulli dubium est, quin ita et ab Hebraeorum auctoritate discordet.* [17]) Dom de Bruyne hat in dieser Ztschr. 1929, S. 1—13 vermutet, dieser Brief sei nur Fiktion; sein Zweck sei, das Ps. Gallicanum den Lateinern gegenüber zu rechtfertigen, es stellenweise zu berichtigen, besonders aber gegen Augustin zu polemisieren. Das könnte man als Nebenzweck gelten lassen, macht aber an und für sich die

mit dem echten LXX-Text, nämlich dem hexaplarischen, in Einklang steht. Um nun klarzustellen, daß es außer dem Text, dem er folgt, noch anderes gibt, scheidet er grundsätzlich zwei Ausgaben[18].

An zweiter Stelle nennt er den hexaplarischen Text, dessen Wert auf jede Weise ins rechte Licht gerückt wird[19]. Von der zuerst genannten Ausgabe wird ausgesagt: Origenes, Eusebios und alle griechischen Bearbeiter nennen sie die »gewöhnliche« und bei sehr vielen heißt sie jetzt die lukianische; der Name LXX wird dieser κοινή nicht zuerkannt. Weiter unten[20] muß Hieronymus indes zugeben, daß diese κοινή ihrem Ursprung nach auch Septuaginta ist; — wenn er diesen Namen auch gern nur für die hexaplarische Form vorbehalten möchte[21], so muß er diese Bemerkung doch machen, weil seine Adressaten ja auf der κοινή fußen, die sie natürlich LXX nennen.

Ähnlich ist wahrscheinlich jener merkwürdige Einschub *quae a plerisque nunc* λουκιάνειος *dicitur* zu erklären. Die Adressaten sollen auf den einzig möglichen Text, die Hexapla, verwiesen werden. Hieronymus' Schilderung der unbrauchbaren κοινή muß u. a. alle Namen nennen, unter denen nicht-hexaplarische Texte den Adressaten bekannt sein können; und so läßt er einfließen, daß die κοινή oft nicht anonym, sondern unter Lukians Namen auftrete. Soviel besagen jedenfalls Hieronymus' Worte[22]. Eine ganz andere Frage ist, ob man

---

Annahme einer Fiktion nicht nötig. Unerklärt muß es de Bruyne lassen, warum Hier. gerade auf gotische Adressaten verfallen ist, wenn kein unmittelbarer Anlaß vorlag. Auf seine wenig überzeugende Beweisführung kann hier nicht weiter eingegangen werden. [18]) Brief 106, § 2, 2 ... *illud breviter admoneo, ut sciatis aliam esse editionem, quam Origenes et Caesariensis Eusebius omnesque Graeciae tractatores* κοινήν, *id est communem, appellant atque vulgatam et a plerisque nunc* λουκιάνειος *dicitur, aliam LXX interpretum, quae et in* ἑξαπλοῖς *codicibus invenitur et a nobis in Latinum sermonem fideliter versa est et Hierosolymae atque in orientis ecclesiis decantatur.* [19]) Von philologischer Genauigkeit ist seine Ausdrucksweise hier nicht. Dom de Bruyne (Revue bénédictine, 1929 S. 497) hat die boshafte Anmerkung gemacht, daß man in der Liturgie unmöglich die Obelen und Asterisken mitgesungen haben könne; — und durch sie zeichnet sich doch gerade der hexaplarische Text aus. [20]) Ebda. § 2, 4 κοινή *autem ista, hoc est communis, editio ipsa est quae et Septuaginta. Sed hoc interest inter utramque, quod* κοινή *pro locis et temporibus et pro voluntate scriptorum vetus corrupta editio est, ea autem, quae habetur in* ἑξαπλοῖς *et quam nos vertimus, ipsa est quae in eruditorum libris incorrupta et immaculata LXX interpretum translatio reservatur.* [21]) Vgl. ebd. § 4, 1 und § 13 u. ö., wo LXX und κοινή einander entgegengesetzt werden. Wenn Hieronymus § 41, 4 sagt, er habe in Hexapla und LXX dasselbe gefunden, so meint er vermutlich, daß LXX und die übrigen Übersetzungen zusammengingen. [22]) Pretzl, Jud. 251, möchte aus dieser Hieronymusstelle folgern, daß die κοινή, die mit Lukian identifiziert wird, »einer LXX-Kolumne des Origenes entstammte«. Hier

diese Auskunft wörtlich nehmen darf: sie würde besagen, daß Lukians Rezension sich von den übrigen Texten gar nicht merklich abhebe, daß »lukianisch« also nur ein neuer Name für eine alte Sache sei. Nun hat tatsächlich, wie A. Rahlfs mit Sicherheit festgestellt hat[23], eine κοινή des Psaltertextes alle anderen Textformen, die hexaplarische einbegriffen, verdrängt, und Rahlfs a. O. S. 170ff. zögert nicht, auf Grund der besprochenen Hieronymus-Stelle den siegreichen κοινή-Text mit der Rezension Lukians zu identifizieren. Indes muß Rahlfs zugeben, daß dieser Siegeszug des κοινή-Psalters erst im VI. und VII. Jh. erfolgte (a. O. S. 237); das hängt natürlich damit zusammen, daß erst jetzt Konstantinopel in allen kirchlichen Dingen, und so auch in der Liturgie, allein maßgebend wurde. Offenbar ist damals für die ganze Reichskirche ein einheitlicher Psalter eingeführt worden. Für Hieronymus' Zeit muß aber gerade die größte Vielfältigkeit der umlaufenden Psaltertexte festgestellt werden. Hieronymus meint hier — soviel steht fest, — mit dem Wort κοινή alles Nicht-Hexaplarische[24]. War ihm bekannt, daß der Ps. außerhalb der Hexapla damals sehr vielgestaltig war, so muß er an dieser Stelle mit dem Wort κοινή eben jene Vielfalt gemeint haben. Unsicher bleibt aber, ob Hier. über die Textgestalten außerhalb der Hexapla annähernd richtig orientiert war; unsicher bleibt vor allem, ob er — dies alles vorausgesetzt — seinen Adressaten ein in allen Einzelheiten richtiges Bild geben wollte.

Denn man darf nicht vergessen, daß Hier. nicht schreibt, um verläßliche Auskunft über Lukian und die κοινή zu geben, sondern um die Hexapla zu verteidigen. Wir müssen also geradezu erwarten, daß er alles dem Entgegenstehende kurzerhand in einen Topf wirft. Um die Adressaten nicht zu verwirren, gibt er ohnehin nur eine kurze Skizze, die sicherlich stark vergröbert. Wir müssen darauf verzichten,

---

sind zwei Dinge zusammengeflossen, die man scheiden muß: wohl heißt die LXX in anderen Quellen ἡ κοινὴ ἔκδοσις; richtig ist, daß Eusebios und Pamphilos alles taten, den hexaplarischen Text zu einer wirklichen κοινή zu machen — aber man tut dem Wortlaut des Hieronymus Gewalt an, wenn man seine Definition der κοινή = nicht-hexaplarisch verwischt. Die Argumente Lietzmanns (GGA 1902, Mai) (vgl. Pretzl, Jud. 360) und anderer, die den Text der Hexapla für unkorrigiert, nur den der Tetrapla für verbessert und mit Zeichen versehen halten möchten, sind von Ottley, in den Additional Notes zu Swete's Introduction[2] ausführlich widerlegt. Da man nicht annehmen kann (um nur das wichtigste Argument herauszugreifen), daß gerade in dem Hauptwerk, der Hexapla, die Kritik am Text gefehlt haben sollte, verbietet es sich, die Einheitlichkeit des für Origenes bezeugten Bibeltextes anzuzweifeln. [23]) Rahlfs, LXX-Ps. S. 39ff. 55ff. [24]) Bei den Worten *pro locis et temporibus et pro voluntate scriptorum vetus corrupta editio* denkt Hieronymus sicher nicht an einen einheitlichen Text, den es, wie die Papyri und Unzialen lehren, noch gar nicht gab.

aus dieser Stelle eine eindeutige Antwort darüber entnehmen zu wollen, wie Lukians Rezension tatsächlich zu der κοινή gestanden hat.

§ 2. War bisher nur von verschiedenen Redaktionen des Psalters die Rede, so beziehen sich die folgenden Zeugnisse ausdrücklich auf die ganze Bibel.

In seiner Schrift de viris illustribus 77 (also nach 392) bemerkt Hieronymus von Lukian[25], auf dem Gebiet der Bibelforschung habe er so nachdrücklich gewirkt, daß jetzt noch bestimmte Bibel-Hss. als lukianisch bezeichnet würden. Der Widerspruch zu der erst behandelten Stelle ist nicht wegzudeuten: hier ist es gerade ein Zeichen von Lukians erfolgreichem Wirken, daß seine Textform sich noch (*usque nunc*!) aus dem übrigen heraushebt; — dort wurde der lukianische mit dem κοινή-Text schlechthin gleichgesetzt. Freilich — so läßt sich einwenden — bezieht sich die Stelle aus dem 106. Brief vornehmlich auf den Psalter, hier ist von der ganzen Bibel die Rede. Aber auch damit löst sich der Widerspruch nicht: Wie kann Hieronymus hier versichern, daß nur ein paar *codices (quaedam)* nach Lukian bezeichnet würden, wenn er dort das liturgisch wichtigste Buch, den Psalter, in seiner κοινή-Form von sehr vielen als lukianisch benannt werden läßt? Wenn auch nur im Psalter eine »lukianische« Textform weithin verbreitet war, wie Hieronymus im 106. Brief lehren möchte, so bleibt unverständlich, warum hier, wo Lukian doch gelobt und geehrt werden soll, nur von *quaedam exemplaria* die Rede sein kann.

Nun ist die Schrift *de viris illustribus* eine ausgesprochene Propaganda-Schrift; sie soll die christliche Wissenschaft als der heidnischen ebenbürtig hinstellen. Es wird also alles angeführt, was irgend zum Lob der christlichen Gelehrsamkeit angeführt werden kann. Es ist selbstverständlich, daß hier die Kritik an Lukian schweigt; zu einem vollklingenden Lob Lukians hat es Hieronymus indes auch hier nicht gebracht.

§ 3. Sehr viel offenherziger ist sein Urteil über Hesych und Lukian in der Praef. in quattuor evangelia[26]. Wieder ist es Hierony-

[25]) Es heißt dort: *tantum in Scripturarum studio laboravit, ut usque nunc quaedam exemplaria Scripturarum Lucianea nuncupentur.* [26]) Zu finden bei Hetzenauer S. XXX und Stummer, S. 256: *De Novo nunc loquor Testamento, quod Graecum esse non dubium est, excepto Apostolo Matthaeo, qui primus in Judaea Evangelium Christi Hebraicis litteris edidit. Hoc certe cum in sermone nostro discordat et diversos rivulorum tramites ducit, uno de fonte quaerendum est. Praetermitto eos codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, quibus utique nec in Veteri Instrumento post LXX interpretes emendare quid licuit nec in Novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis Scriptura ante translata doceat falsa esse quae addita sunt.* Die Abfassungszeit dieser Praefatio steht nicht fest.

mus' Tendenz, Lukians (und diesmal auch Hesychs) Wirksamkeit an der Bibel zu bagatellisieren. Wurde Lukian oben ausgeschaltet durch den Hinweis, sein Text sei derselbe wie der der κοινή, so heißt es hier, Lukians und Hesychs Textformen würden nur anerkannt von der »unsinnigen Rechthaberei weniger Leute« *(paucorum hominum perversa contentio)*. Dieser Tadel wird dadurch begründet, daß beide unerlaubte Zusätze zum echten Text gemacht hätten. Damit wird wieder stillschweigend zugegeben, daß Lukians Text nicht dasselbe ist wie die κοινή. Allerdings redet Hieronymus an dieser Stelle nur vom NT, aber den Tadel gegen Hesych und Lukian bezieht er ausdrücklich auf die ganze Bibel. Man wird da schwerlich den Text so pressen dürfen, daß man die *paucorum hominum perversa contentio* nur auf das NT bezieht: das hieße dem Hier. den Sinn unterlegen, im AT stünde Lukian in allgemeiner Achtung[27]. Vielmehr ist Hieronymus' Verdammungsurteil gegen die unter Hesychs und Lukians Namen umlaufenden Texte ganz uneingeschränkt[28].

§ 4. Wieder ganz anders klingt die Darstellung des Sachverhalts in der Praef. ad Par. Wie es in Prooemien üblich ist, wird hier über den Anlaß des Werkes Rechenschaft abgelegt und über die, die Ähnliches schon versucht haben. Die Stelle lautet im Zusammenhang[29]: *Si LXX interpretum pura et ut ab eis in Graecum versa est, editio permaneret, superflue me, mi Chromati . . ., impelleres, ut Hebraea volumina Latino sermone transferrem. Quod enim semel aures hominum occupaverat et nascentis Ecclesiae roboraverat fidem, iustum erat etiam nostro silentio comprobari. Nunc vero, cum pro varietate regionum diversa ferantur exemplaria et germana illa antiquaque translatio corrupta sit atque violata, nostri arbitrii putas, aut e pluribus iudicare, quid verum sit, aut novum opus in veteri opere*[30] *cudere, illudentibusque Iudaeis cornicum,*

---

[27]) Ähnlich wie im Psalter scheint auch im NT eine reichskirchliche κοινή ältere Textformen verdrängt zu haben; dem Überlieferungsbestande nach dürfte man gerade zwischen Psalter und NT keinen Schnitt machen. So hat denn auch v. Soden den von ihm festgestellten κοινή-Text des NT ebenso Lukian zugeschrieben, wie Rahlfs den des Ps.; freilich hat er zu der in Frage stehenden Hieronymusstelle sich nicht geäußert.

[28]) Zweierlei mußte bei Hieronymus gegen Lukian sprechen: erstens war er das Haupt der antiochenischen Schule gewesen, die ernsthaft mit der alexandrinischen (origenischen) konkurrierte, zu der sich Hier. damals rechnete. Zweitens und vor allem mußte ihm Lukian als der Vorbereiter des Arianismus erscheinen, da führende Arianer sich als seine Schüler bezeichneten. Vgl. Bardenhewer a. O. II, S. 280ff. und unten S. 86 A. 73.

[29]) Vgl. Hetzenauer S. XXIV und Stummer, S. 239.

[30]) *novum opus in veteri opere cudere* heißt: aus altem (LXX-)Material ein neues Werkstück prägen; es ist hier (trotz des Eingangssatzes) nicht an das ganz neue Werk der Übersetzung aus dem Hebräischen gedacht. Die Alternative *aut . . . aut* besagt: entweder das Bisherige durch

ut dicitur, oculos configere[31]*: Alexandria*[32] *et Aegyptus in LXX suis Hesychium laudat auctorem; Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat; mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt; totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat. Et certe Origenes non solum exemplaria composuit quattuor editionum e regione singula verba describens, ut unus dissentiens statim ceteris inter se consentientibus arguatur, sed — quod maioris audaciae est — in editione LXX Theodotionis editionem miscuit, asteriscis designans quae minus ante fuerant et virgulis quae ex superfluo videbantur apposita. Si ergo aliis licuit non tenere quod semel susceperant, et post LXX cellulas, quae vulgo sine auctore iactantur, singulas cellulas aperuere, hocque in Ecclesiis legitur, quod LXX nescierunt: — cur me non suscipiant Latini mei, qui inviolata editione veteri*[33] *ita novam condidi, ut laborem meum Hebraeis, et, quod his maius est, apostolis auctoribus probem?*

Hier handelt es sich nicht, wie an den anderen Stellen, darum, den Gegner zu bagatellisieren: vielmehr soll die Notwendigkeit, daß nun Hieronymus seine Übersetzung unternimmt, aus dem Unheil, das andere angerichtet haben, erwiesen werden. Demnach hat alles, was vor Hieronymus gearbeitet worden ist, nur dazu beigetragen, den durch das kirchliche Herkommen geheiligten Wortlaut zu verderben; weder eine Vergleichung des Umlaufenden noch eine Revision einer der bestehenden Textformen könne die LXX wieder brauchbar machen. Stelle man sich so die Aufgabe, so käme man unter dem Spott der Juden (die ja auf der verläßlichen Hebraea auctoritas fußen) nur dazu, gerade die Klügsten zu täuschen *(cornicum . . . oculos configere)*.

Vergleichungen berichtigen oder durch Revision. Der gleiche Ausdruck für Revision des schon Vorhandenen fällt in der Praef. in evangelistas ad Damasum (Stummer S. 255).

[31]) *cornicum . . . oculos configere* heißt: selbst die Klügsten täuschen (da die vorsichtige Krähe niemand an ihren Kopf heranläßt); vgl. Cic. Murena 25; *illudentibus Iudaeis* hat leicht konzessiven Sinn — denn die Juden müssen die Nichtigkeit eines Versuches zuerst durchschauen, der die LXX wiederbeleben will. Der ganze Ausdruck steht ἀπὸ κοινοῦ zu den beiden mit *aut . . . aut* einander entgegengesetzten Satzteilen; daher Komma vor *illudentibus*.

[32]) Der neue Satz ist durch keine verbindende Partikel mit dem Vorhergehenden verknüpft; da aber schon vorher von Texten die Rede war, die sich *pro varietate regionum* unterschieden, und da Hier. im letzten Satz andeutet, wie die Lösung nicht gesucht werden darf, so schließt der hier beginnende Satz sachlich glatt an. Vor *Alexandria et Aegyptus . . .* ist kein Einschnitt zu machen; vielmehr bringt der Satz die Ausführung des Vorigen. Also Doppelpunkt davor.

[33]) Hier wird auf den Ausdruck *novum opus in veteri cudere* zurückgewiesen. Ein Neuprägen des Alten hätte die Züge des Alten freilich verwischen müssen; Hier. aber kann sich rühmen, das *vetus opus*, d. h. die LXX, unberührt gelassen zu haben.

Hieran anschließend werden Beispiele für die Verwirrung der Texte gegeben. Bei dem Wort *pro varietate regionum* hätte man denken können, daß in einzelnen Provinzen verschiedene, aber durch das Herkommen gut beglaubigte Fassungen umliefen. Das ist aber hier nicht das, was Hieronymus sagen will: denn es heißt im folgenden, die einzelnen Reichsteile hätten die LXX jeweils in der Form angenommen, wie sie jene drei Männer hergestellt hätten. In alter Zeit hatte die LXX für inspiriert gegolten[34]; davon kann aber nicht die Rede sein, wenn der gültige LXX-Text de facto auf jene Rezensoren zurückgeht. Mit scharfer Betonung heißt es daher, hier rühme man Hesych als *auctor*, dort erkenne man die *exemplaria* Lukians an, dort benutze man von Origenes hergestellte Handschriften. Nach Hieronymus geht also, was von der LXX umläuft, auf diese drei Männer zurück, von denen mindestens zwei im Geruch der Häresie stehen; damit ist zugleich gesagt, daß diese LXX nicht inspiriert, nicht das reine Gotteswort sein kann [35].

Die Auseinandersetzung mit Origenes nimmt natürlich breiteren Raum ein; Hieronymus muß es vor sich und seinen Lesern rechtfertigen, warum er sich nun von der einst so gerühmten Hexapla abwendet; er macht hier dem Origenes denselben Vorwurf, den er in der Praef. in IV ev. gegen Hesych und Lukian ins Feld führt, nämlich durch Zusätze (und zwar aus Theodotion) die Schrift verfälscht zu haben. Auf Grund dieser Feststellungen sieht Hieronymus die einzige Rettung darin, zur *Hebraea veritas* zurückzukehren; die Notwendigkeit dieses Schrittes wird im Rest der Praefatio durch zahlreiche Beispiele belegt.

Auch bei dieser Stelle wird man sich hüten müssen, den Wortlaut des Hieronymus auf die Goldwaage zu legen. Zu oft schoin hat sich gezeigt, daß er je nachdem, was zum Beweise steht, die Dinge in der verschiedensten Beleuchtung darstellt. So kann als sicher gelten, daß er die Bedeutung der drei Rezensionen hier ebenso vergrößert, wie er sie an den anderen Stellen als geringfügig hinstellen möchte.

Aus der Praef. in Par. hat man herauslesen wollen, Lukians Bibel sei in Konstantinopel bis Antiochia hin von der Kirche rezipiert worden. Wäre dies richtig, so müßte das Wort von der *paucorum hominum perversa contentio* eine grobe Unwahrheit sein. Man bedenke auch, daß Hieronymus da, wo er loben soll oder muß, nur von *quaedam exemplaria* spricht, in denen sich Lukians Werk noch erhalte. Wenn

---

[34]) Belege dafür bei Bardenhewer, II², S. 115. [35]) Wichtig hierbei ist Hieronymus' Feststellung, daß die alte, echte LXX *sine auctore iactatur*; was den Namen eines *auctor* trägt, muß demnach unecht sein.

das sein höchstes Lob ist, darf man dann glauben, Lukians Bibel sei irgendwo in offizieller Geltung gewesen?

§ 5. Sicher falsch wäre es, einer dieser Stellen vor den anderen den Vorrang zu geben; man wird sich damit bescheiden müssen, sie alle vier als gleich gute, vielmehr als gleich schlechte Zeugnisse anzusehen; sie miteinander in Einklang zu bringen, ist vorderhand unmöglich. Bei diesem Ergebnis darf nur Folgendes als sicher gelten:

1. Die drei Rezensionen haben zu Hieronymus' Zeiten eine Rolle gespielt.

2. Hieronymus ist gegen alle nicht-hexaplarischen Bearbeitungen, und später auch gegen die Hexapla, sehr stark eingenommen. Gegen alle drei Textformen wendet er ein, daß sie unerlaubte Einschübe bieten.

3. Der hexaplarische Text steht in Jerusalem und den östlichen Kirchen im kirchlichen Gebrauch; damit deckt sich die Nachricht, er werde in den Provinzen zwischen Ägypten und Antiochia gebraucht.

4. Lukians Rezension wird mit dem Gebiet von Konstantinopel bis Antiochia in Verbindung gebracht, Hesychs Werk in gleicher Weise mit Ägypten und Alexandreia. Welche Rolle diese Texte dort gespielt haben, muß als ganz unsicher gelten.

5. Es ist auch von der nicht-rezensierten κοινή die Rede; sie soll von sehr vielen als lukianisch bezeichnet werden. Hieronymus lehnt sie gleichfalls ab. Streng genommen gilt diese Feststellung nur für den Psalter; in der übrigen LXX haben wir keinen Anhaltspunkt dafür, ob Lukian irgendwie mit der κοινή in Zusammenhang gebracht wurde.

Sicher unerlaubt sind folgende Schlüsse:

1. es habe nur diese drei Rezensionen gegeben.

2. Hesych und Lukian seien irgendwo absolut herrschend gewesen.

II

Es muß nun der Versuch gemacht werden, die in sich widerspruchsvollen Angaben des Hieronymus mit Hilfe anderer Zeugnisse verständlich zu machen.

§ 1. Für Origenes fließen die Quellen reichlich. Da ja eine große Anzahl von Lesarten für den hexaplarischen Text gut bezeugt ist (vgl. unten S. 94ff.), ist es möglich zu verfolgen, wo in nicht-hexaplarischen Hss. hexaplarische Lesarten auftauchen; offenbar waren einzelne hexaplarische Lesarten und die auf die Hexapla zurückgehenden kritischen Zeichen gegen Ende des IV. Jh.s über die ganze οἰκουμένη

verbreitet[36]. Andererseits hat sich keine einzige reinhexaplarische Hs. aus der Antike erhalten, und unter den mittelalterlichen Hss. machen die sog. Hss. der *O*-Klasse (vgl. unten S. 95) jeweils nur einen Bruchteil unter den erhaltenen aus. Nur die syrohexaplarische Übersetzung kann als antiker Zeuge für Origenes' Bibeltext in Anspruch genommen werden. Die Einwirkung der Hexapla ist also einst sehr groß gewesen; was sich von ihrem LXX-Text erhalten hat, ist im Grunde wenig. Vielleicht hängt dies damit zusammen, daß während der origenistischen Streitigkeiten auch der origenistische Bibeltext an Verbreitung eingebüßt hat. Näheres darüber lehren die unten behandelten Zeugnisse über Lukian.

In der Spätantike und im ganzen Mittelalter muß Origenes' Hexapla ein wohlbekannter Begriff gewesen sein; zahlreiche, vielgelesene Autoren[37], alle wohl mehr oder weniger abhängig von Euseb[38], sprechen von ihr und ihrer Anlage; Kenntnis und Wirkung der Hexapla sind wohl zurückgedrängt, aber nicht aufgehoben worden. Dafür, daß die hexaplarische LXX in ihrer Geltung lokal beschränkt gewesen wäre, findet sich außer bei Hieronymus kein Hinweis.

§ 2. Weit spärlicher und doch in vielem aufschlußreicher als die Berichte über Origenes sind die Zeugnisse über die Arbeit des hl. Lukian von Antiochia an der Bibel. An folgenden Stellen wird darüber berichtet:

I. Suidas s. v. Lukianos (ed. Adler S. 284, 2—9) = *Passio S. Luciani martyris*, erhalten nur in der Fassung des Symeon Metaphrastes[39]. Diese beiden (nur in Kleinigkeiten abweichenden) Quellen des Berichtes sind verglichen in der Philostorgios-Ausgabe von Bidez, Anhang VI, S. 187. Suidas, Symeon und eine anonyme Vita Constantini enthalten jeweils verschiedene Brechungen recht alter, vermutlich arianischer

[36]) Diese Situation der Überlieferung wird durch Hieronymus gut illustriert: im Brief 112 (CEL LV, ed. Hilberg, S. 289, 16) warnt er Augustin, sich auf Origenes' LXX-Text zu verlassen; es heißt dann weiter: *vis amator esse verus LXX interpretum? Non legas ea quae sub asteriscis sunt, immo rade de voluminibus, ut veterum te fautorem probes. Quod si feceris, omnes Ecclesiarum bibliothecas condemnare cogeris. Vix enim unus aut alter invenietur liber, qui ista non habeat.* Das ist ganz der Zustand, auf den die erhaltenen Hss. zurückgehen. Vgl. auch die Vorrede zum Dan.-Kommentar (Migne Bd. 25, Sp. 491).

[37]) Epiphanios, De mens. et pond. 7, 19; Doctrina patrum (ed. Diekamp 1907), S. 248; Hieronymus, Comm. in Tit. 3 9; der Scholiast des Sinaiticus (vgl. Tischendorf, Notitia cod. Sin. S. 76, Field, S. LIII); endlich Origenes selbst: im Brief an Julius Africanus, cap. 5 und im Comm. in Mt. 15 14, Werke Bd. 10 (ed. Klostermann), S. 387/8. [38]) Euseb, H. E. VI, 16 (S. 552ff. ed. Schwartz). Von dieser Stelle oder eng verwandter Tradition sind wohl die jüngeren Berichte zumeist abhängig. [39]) In der Bibliotheca Hagiographica Graeca der Bollandisten hat diese Passio die Nr. 997; sie ist außerdem abgedruckt bei Migne, Bd. 114, Sp. 397—416.

Lukian-Akten; dabei gehen Symeon und Suidas oft weit auseinander. Seltsamerweise bietet nun die *Vita Constantini* den Bericht über Lukians Tätigkeit an der Bibel nicht; dagegen begegnen sich hierin Symeon und Suidas fast wörtlich. Über das Verhältnis dieser Zeugen zueinander vgl. Bidez a. O. Vorr. S. CXLIX. Die *Passio S. Luciani* in ihrer Urform ist wahrscheinlich älter als Philostorgios, der sie anscheinend benutzt hat, aber (ebenso wie die *Vita Constantini*) über Lukians Bibelrezension schweigt. Es ist also zweifelhaft, ob dieser von Suidas und Symeon gebotene Passus jener alten Passio angehört hat; er kann von anderer Seite in die Quelle, aus der Suidas und Symeon unmittelbar schöpfen, eingedrungen sein. Dieser Bericht lautet:
Οὗτος, τὰς ἱερὰς βίβλους θεασάμενος πολὺ τὸ νόθον εἰσδεξαμένας τοῦ τε χρόνου λυμηναμένου πολλὰ τῶν ἐν αὐταῖς καὶ τῆς συνεχοῦς ἀφ' ἑτέρων εἰς ἕτερα μεταθέσεως, καὶ μέντοι καί τινων ἀνθρώπων πονηροτάτων οἱ τοῦ Ἑλληνισμοῦ προεστήκεσαν, παρατρέψαι τὸν ἐν αὐταῖς θελησάντων νοῦν καὶ πολὺ τὸ κίβδηλον ἐνσκευασαμένων, αὐτὸς ἁπάσας ἀναλαβὼν ἐκ τῆς Ἑβραΐδος αὐτὰς ἐπανενεώσατο γλώττης, ἣν καὶ αὐτὴν ἠκριβωκὼς ἐς τὰ μάλιστα ἦν, πόνον τῇ ἐπανορθώσει ὅτι πλεῖστον εἰσενεγκάμενος.

Zu Anfang dieses Berichtes werden drei Gründe aufgeführt, warum soviel Unechtes in die Bibel eingedrungen ist: 1. die Zeit hat viel verdorben; 2. das dauernde Abschreiben vom einen ins andere Exemplar[40] — diese beiden Gründe, die ja auch innerlich zusammengehören, sind grammatisch enger zusammengenommen und stehen dem dritten, viel schlimmeren gegenüber: 3. schlimme Menschen haben den Sinn in der Bibel verdrehen wollen und haben darum viel Gefälschtes eingeschwärzt; diese Menschen heißen die Führer des Ἑλληνισμός[41]. Dies Wort[42] ist in jener Zeit Gegensatz von Χριστιανισμός —

[40]) Für μετάθεσις ist auch »Übersetzung« als Sinn des Wortes vorgeschlagen worden; freilich paßt dann das Adjektiv συνεχής nicht recht, und die Worte »vom einen ins andere« (ἀφ' ἑτέρων εἰς ἕτερα) würden nicht recht verständlich. Da dieser Bericht ungemein präzis und sachkundig ist, besteht wohl keine Schwierigkeit anzunehmen, daß der Verfasser im »dauernden Übernehmen« des Bibelwortes vom einen ins andere Exemplar einen Hauptgrund für die Fehler der umlaufenden Texte erblickte. [41]) Für die richtige Deutung dieser Stelle und für die dazugehörigen Hinweise habe ich vor allem Ed. Schwartz zu danken. [42]) Auf sprachlich-grammatischem Gebiet ist Ἑλληνισμός ebenfalls Terminus und ist hier mit Ἀττικισμός fast gleichbedeutend; Gegensatz ist die fehlerhafte, barbarische Ausdrucksweise; das, was wir als »hellenistisches Griechisch« bezeichnen, würde jene Zeit als dem wirklichen Ἑλληνισμός widerstreitend empfunden haben (daß die Lexika Ἀττικοί und Ἕλληνες einander entgegenstellen, liegt auf ganz anderer Ebene). Nun ist mehrfach geäußert worden, Lukian habe Attizismen ins NT oder in die LXX eingeführt (vgl. H. Frhr. v. Soden, Die Schriften des NT in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt,

es werden hier also die Führer des christenfeindlichen Heidentums bezeichnet. Das ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob die Führer des Heidentums gefälschte Bibeln in Umlauf gebracht hätten; wohl aber sagt der Satz, daß Lukian weder die Deutungen und Folgerungen, die jene aus den Worten der Bibel zogen, noch den von ihnen angezogenen Bibeltext anerkennt — um dem zu begegnen und solche Versuche für immer unmöglich zu machen, so heißt es dann, habe Lukian mit Hilfe des Hebräischen, das er genau kannte, die Bibel wieder »neu« gemacht[43].

Diese Stelle gibt eine höchst glaubliche Begründung, warum Lukian sich an diese Revisions-Arbeit machte. Um 270 hatte der Neuplatoniker Porphyrios eine Schrift gegen die Christen[44] in 15 Büchern verfaßt, die scharfe Angriffe gegen das AT und das NT enthielt; auch sonst wissen wir von lebhafter Kritik an den biblischen Schriften[45]. In diese ganz aktuellen Auseinandersetzungen wollte Lukian eingreifen, indem er aus der Bibel entfernte, was Porphyrios und seine Anhänger verdreht oder gefälscht hatten; der Sinn seiner Arbeit war also, alles, was den Gegnern Anstoß geboten hatte, zu beseitigen und zurechtzurücken; so gewann er, offenbar in gutem Glauben, die Grundlage für eine Verteidigung, die den Gegnern nachweisen konnte, mit oder ohne Absicht falsch zitiert und falsch gedeutet zu haben.

Nach dem vorliegenden Bericht hat Lukian durchaus ein lebhaftes Interesse daran, im philologischen Sinne das gute Alte wiederherzustellen, das die lange Überlieferung verdorben hatte; weit mehr aber steht die apologetische Absicht im Vordergrund, den Gegnern jede Möglichkeit der Kritik am Christentum und an der Bibel zu nehmen. Nach diesen Feststellungen wäre zu fragen, ob dann Lukians Eingriffe

---

Berlin 1911, I, 1456 und 1471, A. Rahlfs öfter, zuletzt in der Ausgabe der LXX, Stuttgart 1935, Vorr. S. XIII) — dem scheint u. a. stillschweigend diese Stelle zugrunde gelegt zu sein. Dagegen ist zu sagen, daß Ἑλληνισμός das gerade Gegenteil ist von »hellenistisch« (Lukian müßte also gerade Attizismen getilgt, nicht eingeführt haben), und vor allem, daß die sprachlich-grammatische Deutung des Wortes hier aller Wahrscheinlichkeit nach keine Rolle spielt. [43]) Neben ἐπανενεώσατο steht in der Suidas-Hss. SVBE ἐπανεσώσατο. Diese Lesart hat A. Adler in den Text aufgenommen. Symeon hat ἀνενεώσατο, ist also ein Zeuge für die erste Lesart. »Neu machen« ist gewiß lectio difficilior gegen »retten«, »bewahren«. — In diesem »Neu-Machen« dürfte der Keim zu dem Mißverständnis liegen, Lukan habe eine ganz neue Übersetzung der LXX gemacht. Vgl. unten S. 75. [44]) Παρὰ Χριστιανῶν. Über die Wirkung und das Aufsehen, das dies Werk erregte, vgl. U. v. Wilamowitz in dieser Ztschr. 1, 1900, 101ff. und Kleffner, Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind, Paderborn 1896. Über die erhaltenen Bruchstücke berichtet Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 873. [45]) Vgl. A. Harnack, Kritik des NT von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrh., Texte und Untersuchungen 37, 4, 1911, 96ff. und Bardenhewer a. O. II, 349.

in den Bibeltext überhaupt über die von den Gegnern angegriffenen (und etwa verwandte) Stellen hinausging. Zur Beantwortung dieser Frage fehlt alles Material; es läßt sich nur sagen, daß bisher eine Rezension mit deutlich apologetischer Tendenz nicht nachgewiesen worden ist.

Die Angaben dieses Berichtes über Lukian sind gewiß nicht reichlich, aber ihr Wert erweist sich daran, daß sie es erlauben, Lukians Arbeitsweise von der des Origenes abzuheben — die übrigen, unten zu behandelnden Berichte sind in ihrer Glaubwürdigkeit sehr dadurch beeinträchtigt, daß schematisch in ihnen das auf Lukian übertragen wird, was sonst von Origenes berichtet wird.

Während Origenes die LXX für inspiriert hielt, hat Lukian nach diesem Bericht erkannt, welche Fehler die (ursprünglich wohl inspirierte, jetzt aber verderbte) Bibel enthält. Origenes nimmt zuweilen lieber Verderbnis oder Fälschung des Hebr ischen an[46] als daß er die LXX mit einem Fehler belastet[47]; Lukian dagegen zieht das Hebräische zur Korrektur der LXX heran. Origenes' Ziel war die Auseinandersetzung mit dem Judentum und innerhalb der Christenheit: gegen den hebräischen Text mußte das Mehr und das Weniger der LXX in statistischer Weise hervorgehoben werden; nur so konnte man bei Disputationen wissen, ob der Gegner den zur Rede stehenden Text anerkannte; das Kernstück ist dabei die LXX, an der durch die bekannten Zeichen die Schwankungen bezeichnet werden Ni ht die quantitativen Unterschiede, sondern die Varianten im Wortlaut sind für Lukian wichtig; in seinem Blickpunkt stehen weniger die Juden, die sich ja auch auf die Bibel berufen, als vielmehr die Heiden, die durch ihre »Führer« ganz falsch belehrt werden: Lukian hat nicht vergleichen, sondern einen zugleich wissenschaftlich wie praktisch zuverlässigen Text schaffen wollen. Dabei stellt die klare Erkenntnis der Fehlerquellen Lukian sowie seinem Berichterstatter das beste Zeugnis aus.

Im ganzen darf gesagt werden, daß dieser Bericht sich als ganz vorzüglich erweist und alles Vertrauen verdient.

3. II. Der folgende Bericht über Lukian und seine Bibel steht im Synaxarion der Kirche von Konstantinopel zum 18. Okt[48]. Dort

---

[46]) Vgl. vor allem den Brief an Julius Africanus über Susanna, Migne Bd. 11, Sp. 57. [47]) Belege bei Bardenhewer a. O. II, 112. [48]) Ein Synaxarion ist ein liturgisches Buch, in dem nach dem Kalender geordnet die Vitae der jeweils zu feiernden Heiligen in knapper Zusammendrängung aufgeführt sind. Das Synaxarion der Kirche von Kpel. ist herausgegeben von Hipp. Delehaye im Propylaeum der Acta SS. des November, S. 138ff.

wird erzählt, wie Lukian zu Nikomedien von Diokletian[49] im Gefängnis behandelt wird. Es heißt dann (S. 139, 23 d. zit. Ausg.): Ἐπὶ πολλὰς οὖν ἡμέρας ἀπόσιτος γεγονὼς καὶ τροφῆς μὴ μεταλαβὼν ἀπεκαρτέρησεν ἐν αὐτῇ τῇ φρουρᾷ, καταλιπὼν τῇ Νικομηδέων ἐκκλησίᾳ βίβλον γεγραμμένην σελίσι τρισσαῖς πᾶσαν τὴν παλαιὰν καὶ νέαν διαθήκην περιέχουσαν. ἤσκητο γὰρ ὁ ἅγιος καὶ εἰς κάλλος γράφειν καὶ σοφῶς ἐξελληνίζειν καὶ ἐφερμηνεύειν τὰ θεῖα. καὶ γὰρ ἀπὸ τοῦ Ἑβραϊκοῦ τῆς παλαιᾶς γραφῆς πάσης εἰς τὸ Ἑλληνικὸν ἑρμηνεῖαι ἑπτά εἰσιν. Unmittelbar hieran schließt sich Bericht IIIb an, der sachlich von II mehrfach abweicht und unten S. 76 f. behandelt wird.

Vorher ist im Synaxarion berichtet, Lukian sei noch in Nikomedien für den Glauben tätig gewesen und erst dort verhaftet worden. Tatsächlich ist Lukian aber, wie Euseb H. E. IX, 3 (S. 812 ed. Schwartz) bezeugt, als Gefangener von Antiochia nach Nikomedien gebracht worden[50]; damit wird ganz unwahrscheinlich, daß Lukian eins von seinen Büchern nach Nikomedien bringen und der dortigen Kirche hinterlassen konnte. Nur die Abwei hung des Synaxarions von dem durch Euseb gut Bezeugten schafft die Voraussetzung für die Geschichte von dem Buch; nur wenn Lukian noch als freier Mann nach Nikomedien gekommen war, konnte er die revidierte Bibel bei sich haben[51]. Durch diese kleine Retusche, die ersichtlich den Zweck hat, die Kirche von Nikomedien als Erbin der wissenschaftlichen Arbeit Lukians hinzustellen, wird alsbald Herkunft und Tendenz dieser Notiz klar.

Während die *Passio S. Luciani*, wie sie Bidez aus den verschiedenen Zeugen wiederhergestellt hat, mit den historischen Angaben Eusebs

---

[49]) In Wirklichkeit hielt nicht Diokletian, sondern Maximinos in Nikomedien Gericht, was durch Euseb H. E. IX, 3 und die Zeugen für die *Passio S. Luciani* genügend bezeugt ist (ed. Bidez S. 188); das Synaxarion steckt voll kleiner Unrichtigkeiten. [50]) Es heißt dort: Λουκιανὸς . . . τῆς κατὰ Ἀντιόχειαν παροικίας πρεσβύτερος ἀχθεὶς ἐπὶ τῆς Νικομηδέων πόλεως . . . κτίννυται. Symeon Metaphrastes, der z. St. von den Zeugen der *Passio S. Luciani* allein vorhanden ist, berichtet dasselbe. [51]) Man würde zwar erwarten zu hören, daß Lukian († 312) eher auf Rollen als in einen *codex* geschrieben hätte. Indes hat Birt (Das antike Buchwesen, Bln. 1882, S. 104 ff.) nachgewiesen, daß zur Weiterverbreitung der Bibel schon sehr früh der *codex* die Rolle abgelöst hat; nach Hieronymus, der fast nur mehr von *codices* der Bibel redet (vgl. oben S. 63 A. 18; S. 65 A. 26; S. 67). scheint Ende des IV. Jh.s der Bibel*codex* ganz durchgedrungen zu sein. Auch für solch ein Riesenexemplar mit drei Kolumnen findet sich ein recht alter Beleg: der Vaticanus Gr. 1288 aus dem V. Jh. (Abbildung bei Franchi de' Cavalieri-Lietzmann Nr. 2) ist in drei Kolumnen beschrieben. Der Bericht über Lukians *codex* schildert also nur das Übliche, kein ungewöhnliches Unikum.

recht gut übereinstimmt, weicht das Synaxarion in mehreren Punkten davon ab. Es geht offenbar nicht nur auf den authentischen Bericht der Lukian-Akten zurück, sondern auch auf eine mehr legendenhafte Quelle. Diese wird mit dem Kult Lukians zusammenhängen: Lukian ist ja vornehmlich an dem Ort seines Martyriums, Nikomedien, nicht dem Ort seines Wirkens, Antiochia, gefeiert worden. So bringt denn das Synaxarion Lukian möglichst in Verbindung mit Nikomedien: dort soll er vor seinem Tode noch gewirkt und Schwankende in ihrem Glauben befestigt haben, und vor allem soll er der Kirche von Nikomedien sein Erbe, nämlich seine Bibel, hinterlassen haben. Offenbar haben sich in Nikomedien um diesen berühmten Heiligen, von dem man aber doch gerade dort kaum etwas zu erzählen wußte, Legenden gesponnen. Alle Mitteilungen über Lukian, die mit Nikomedien in Verbindung stehen, wird man daher mit Vorsicht aufnehmen müssen.

Ein Satz freilich steht nicht in erkennbarem Zusammenhang: nämlich, Lukian habe wohl verstanden, die Schrift ins »Griechische zu bringen« und sie auszulegen. Offenbar liegt hier die Überzeugung vor, Lukian habe eine eigene Übersetzung der LXX gemacht, denn ἐξελληνίζειν heißt vor allem »ins Griechische übertragen«. Auch die Berichte IIIa und IIIb (der ja unmittelbar auf II folgt) geben diese Meinung wieder; außerdem hat es so verstanden ein Leser der Suidas-Hs. M, der zu dem Wort ἐπανενεώσατο im Bericht I notierte: μετάφρασις ἀπὸ τῆς Ἑβραΐδος εἰς Ἑλληνίδα γλῶσσαν τῆς θείας γραφῆς. Daß diese Behauptung über Lukian gemacht und weitergetragen werden konnte, zeigt deutlich, wie fern schon Bericht II der historischen Wirklichkeit steht.

§ 4. IIIa. Dieser Bericht hat sich erhalten in den Prologen einiger Psalterkatenen[52]; die Hss., die ihn bieten, sind von Rahlfs[53] beschrieben unter den Siglen 292, 1138, 1139, 1171, 1207, 1901. Den Text von 292 hat Schulze, Theodoreti opp. V, 1, S. 82 mitgeteilt und dem (in vielem ähnlichen) Bericht IIIb gegenübergestellt. Der Titel lautet: αἱ ἐκδόσεις τῆς ἱερᾶς γραφῆς ἀπὸ τοῦ Ἑβραϊκοῦ εἰς τὸ Ἑλληνικόν[54].

---

[52]) Vgl. Karo-Lietzmann, Catenarum Graecarum catalogus, NGG 1902, Heft 1. 3. 5. S. 44. 48. 51. 52. [53]) A. Rahlfs, Verzeichnis der griechischen Hss. des AT, Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens II, Bln. 1914. [54]) Dieser Titel fehlt in 1207; statt dessen stehen dort die einleitenden Worte ἱστέον ὡς ἑπτὰ ἐκδόσεις εἰσὶ τοῦ ψαλτηρίου. Ebenso beginnt der Bericht in 1901, einer sehr jungen Hs., wo indes davor ein sonst unbekannter Titel steht: περὶ τῶν ἑπτὰ ἐκδόσεων τοῦ ψαλτηρίου. Übrigens endet 1901 mit den Worten εὑρέθη ἐν Νικομηδείᾳ. Es ist unbekannt, ob der Bericht in 1901 absichtlich gekürzt oder mechanisch verstümmelt ist.

In diesem mehrere Seiten umfassenden Text, dessen erste Absätze mit Bericht III b gleichlauten, werden zunächst die bekannten sechs hexaplarischen Übersetzungen des AT genannt; dazu kommen einige knappe Angaben über die Verfasser, bzw. die Auffindung der anonymen Übersetzungen. Dabei ist die Reihenfolge: LXX, Aquila, Symmachos, Theodotion, Quinta, Sexta.

In einem siebenten Abschnitt folgt, mit ἄλλως eingeleitet, ein anderer Bericht über die Quinta und die Sexta, der von dem vorauf-gehenden mehrfach abweicht. Kard. G. Mercati[55] konnte nachweisen, daß diese Zeilen von Origenes selbst stammen; zur Richtigstellung der Absätze 5 und 6 ist also hier Origenes' eigener Bericht über die Quinta und die Sexta eingeschoben worden. Dieser Einschub beweist, daß 1. die zitierten Hss. wichtiges altes Gut bewahren, daß 2. schon früh Verbesserungen an dem zugrunde liegenden Bericht über die Bibelübersetzungen für nötig erachtet wurden.

Nach dieser Berichtigung folgt noch ein Absatz, und zwar über die siebente Bibelübersetzung; es ist die Lukians![56] Da Bericht III a sich hier mehrfach mit Bericht III b berührt, sollen unten S. 79 beide Texte nebeneinander vorgeführt werden.

III b. Dieser Bericht ist die »Vulgata« dessen, was über Lukian verbreitet war. Er findet sich an folgenden Stellen:

1. Im Synaxarion der Kirche von Konstantinopel, unmittelbar hinter Bericht II. Deutlich ist Bericht III b hier ein Einschub; das hier über Lukian Mitgeteilte wiederholt teils und widerspricht teils dem Bericht II. Zudem ist das Kapitel über Lukian durch die Aufnahme dieses Textes zu ungewöhnlicher Länge angeschwollen. Wichtig ist indes, festzuhalten, daß der recht lange Text nur wegen des Schlußabschnittes über Lukian hier aufgenommen worden ist. Den Titel vertritt der einleitende Satz: καὶ γὰρ ἀπὸ τοῦ Ἑβραϊκοῦ τῆς παλαιᾶς γραφῆς πάσης εἰς τὸ Ἑλληνικὸν ἑρμηνεῖαι ἑπτά εἰσιν.

2. In den Epilogen zu Oktateuchkatenen[57]; die Hss., die diesen Bericht bieten, haben bei Rahlfs a. O. die Siglen 57. 77. 236. 313. 422. 424. 528. 529. 530. 730. 739. 761; die Hs. 552 ist aus 550 abgeschrieben. Die beiden ältesten Hss. sind 730. 739; ihr Text ist abgedruckt bei Gallandi, bibliotheca veterum patrum, Venedig 1781, XIV, 56 Anm., wiederholt bei Migne, Bd. 106, Sp. 125 Anm. Der Titel lautet hier: πόσαι παραδόσεις εἰσὶν τῆς γραφῆς;

3. In Prologen zu Psalterkatenen[57] bieten die Hss. 1104. 1108. 1175. 1706. 1797 (Rahlfs) diesen Bericht[58]. Den ersten Abdruck besorgte Garnier in seinem Auctarium

[55]) G. Mercati, Studi e Testi V, 29f. Vgl. dazu Ed. Schwartz, Zur Geschichte der Hexapla, NGG 1903, Heft 6. [56]) Hier ist, was sich oben ankündigte, das Mißverständnis zur fest überlieferten Tatsache geworden: Lukian hat eine eigene Übersetzung der Bibel angefertigt. [57]) Vgl. Caro-Lietzmann a. O. 10, 12 und 36, 40, 42f. [58]) Dazu kommen 113. 271. 1173, die zwar alles übrige, aber den besonders wichtigen Absatz über Lukian nicht haben. Eine Abwandlung hiervon (ebenfalls ohne Lukian) steht im *liber memorialis* des sog. Josephus Christianus (vgl. Gallandi a. O. und Migne,

zur Sirmondschen Theodoret-Ausgabe (1684)[59]; er wurde wiederholt von Schulze, Theodoreti opp. V, 1 S. 72ff. und von Migne Bd. 84, Sp. 30. Der Titel lautet: ποῖαι παραδόσεις εἰσὶν τῆς θείας γραφῆς ἦγουν ἀπὸ τοῦ Ἑβραϊκοῦ εἰς τὸ Ἑλληνικὸν ἑρμηνεῖαι καὶ τίνες οἱ ταῦτα ἑρμηνεύσαντες καὶ πότε;[60]

4. Der codex Phillips Gr. 1405 der Berliner Staatsbibliothek (XVI. Jh.) enthält am Schluß, von f. 219 an unter dem Namen Theodorets einen Traktat mit folgendem Titel: τοῦ αὐτοῦ μακαρίου θεωδορίτου εἰς τοὺς προφῆτας καὶ εἰς τὰς ἐκδόσεις δι' ἣν αἰτίαν ἐκδέδονται ὑπὸ τῶν ἑβδομήκοντα ἔτι τε ὑπὸ τοῦ ἀκύλα θεωδοτίωνος συμμάχου καὶ τοῦ ἁγίου λουκιανοῦ ἰωσήπου τε καὶ τῶν β' ἀνωνύμων καὶ ἐν ποίοις χρόνοις ἐκδέδονται καὶ εὑρεῖνται (sic!) αἱ αὐταὶ ἐκδόσεις. Es handelt sich um ein ineditum[61]. Dieser Text beginnt mit den Worten: τὴν τοῦ ανου ἀεὶ θέλων καὶ ἐφιέμενος σριαν ὁ δημιουργός . . .

Es ist hier zunächst vom Sündenfall die Rede; zur Besserung der Menschen, so heißt es dann weiter, habe Gott die Propheten gesandt; mit starker Anlehnung an Epiphanios wird dann erzählt, wie das Wort der Propheten durch die 70 Übersetzer ins Griechische übertragen wurde. Dann folgt, ähnlich wie in den Prologen und Epilogen der Katenen, eine stichwortartige Übersicht über Aquila, Symmachos, Theodotion, die Quinta und die Sexta; dabei ist der Bericht über Aquila etwas erweitert, der über Quinta und Sexta gekürzt. Darauf folgt mit leichten Varianten der Bericht IIIb über Lukian. Den Abschluß bilden einige Sätze, die sich nur hier, in keinem der anderen Zeugen erhalten haben: ἐν ἐπιτομῇ δὲ τῆς ἐξηγήσεως τῶν ἐκδόσεων ἐπεμνήσθημεν διὰ τὸ μὴ πάντῃ ἄμοιρον τὸν ἐντυγχάνοντα τῇ προφητικῇ πραγματείᾳ τυγχάνειν. ἰστέον δὲ ὅτι ὅπου το ὃ μετ' ἐγκαρσίου διαστολῆς εὑρεθῇ, τῶν ἑβδομήκοντα ὑπάρχει ἔκδοσις· ὅπου δὲ τὸ ᾶ, ἀκύλα· ἐν ᾧ δὲ τόπῳ τὸ σ̄, συμμάχου· καὶ ἐν οἷς χωρίοις τὸ θ̄ θεοδοτίωνος· καὶ αῦ πάλιν ὅπου τὸ ε̄, πέμπτη· καὶ εἰς ἃ τὸ ἀπόσημον ξ, ἕκτη· ἐν οἷς δὲ τὸ λ̊ μέσον ἔχον τὸ ο, λουκιανοῦ· ὅπου δὲ τὸ ϊ μετὰ τοῦ ω, ἰωάννου ἰωσήπου· οἱ δε ※※※ τὴν συμφωνίαν

Bd. 106, Sp. 125); eine verkürzte Form (ohne Lukian) in der Doctrina Patrum (ed. Diekamp) S. 248. [59]) Garnier versichert, er habe die Hs. 1173 (Rahlfs) abgedruckt; trotzdem bietet er, ebenso wie Schulze und Migne, den ganzen Text mit dem Abschnitt über Lukian. Wahrscheinlich hat Garnier seinen Text aus einer anderen Hs. (wohl 1175) vervollständigt. [60]) In 1173 steht als Titel: τίνες ἑρμήνευσαν τὸ ψαλτήριον καὶ πόσοι καὶ πότε. [61]) Dieser Text wird m. W. in der Literatur nur zweimal angeführt: Field, Hexapla, Vorr. S. LXXXV erwähnt ihn und druckt ein Zitat ab nach Joh. Phelippaeus (Phelipeau) SJ., Oseas primus inter Prophetas commentario illustratus . . . Paris 1636. In diesem sehr seltenen Werk ist, wie sie dort heißt, *Theodoreti dissertatio manuscripta in prophetas et editiones«* mehrfach benutzt, vornehmlich Vorr. S. XIX—XX. Da dies Buch in Deutschland nicht aufzufinden war, ließ der Hochw. Herr P. R. Weber die wichtigsten Seiten für mich aus einem vatikanischen Exemplar photographieren. — Es darf als sicher gelten, daß Phelippaeus gerade diesen codex Phillips 1405 benutzt hat; denn Phelippaeus war Jesuit zu Paris, hatte also zumindest Beziehungen zum collegium Claramontanum der Jesuiten, wenn er ihm nicht gar angehörte. Und wie fast alle codices Phillips hat auch dieser dem collegium Claramontanum angehört. Der älteste Besitzer war Naulot.

τῶν ἐκδοτῶν παρεμφαίνουσιν[62]. μή τις δὲ ἡμῖν καταγνύει[63] τοῦτο δράσασιν τῶν ἐν πείρᾳ τῆς ἐξηγήσεως καθεστηκότων, προσαποδέξοιτο δὲ τὸν σκόπον ὡς συμβαλλόμενον κέρδος τοῖς ἀγνοοῦσιν.

Mit diesen Worten schließt der Codex. Die eben mitgeteilten Sätze hätten vollen Sinn, wenn die so behandelten Zeichen immer wieder vorkämen. Davon ist in diesem Codex nicht die Rede. Leider läßt sich nicht mehr ermitteln, wo diese Sätze ihren sinnvollen Platz gehabt haben; sie werden wohl aus einem größeren Werk über die Propheten hierher übernommen sein. Indes stehen sie, ebensowenig wie der ganze übrige Traktat, in keiner der bekannten Prophetenkatenen, sie stehen auch nicht unter den bisher gedruckten Werken des Theodoret. Es fehlt also jeder Maßstab dafür, ob dieser höchst singuläre Traktat so wie ihn die Hs. bietet, alt ist, oder (was man wohl eher annehmen wird) aus altem Material recht spät zusammengestoppelt ist. Jedenfalls wird man der Behauptung, das Sigel λ̣ sei neben den hexaplarischen Zeichen vorgekommen in der Bedeutung λουκιανοῦ, erst trauen dürfen, wenn ein älteres Zeugnis sie bekräftigt. Durch die Erwähnung des Johannes Josephus ist jener Satz ohnehin in frühestens das XI. Jh. herabgedrückt.

5. Endlich findet sich der Bericht III b am Schluß der sog. *Synopsis Sacrae Scripturae*, deren *editio princeps* bei Commelin in Heidelberg 1601, besorgt von Musculus, als Anhang an die Werke des Athanasios erschien (Bd. II, S. 135). Die Hs., auf der diese Ausgabe beruht, ist verloren. Vgl. Zahn, Geschichte des NTlichen Kanons, Bd. II, S. 311ff., woselbst dieser Text auch abgedruckt ist. Weitere Wiederholungen in der Athanasios-Ausgabe von Montfaucon (1698), Bd. II, S. 203 und bei Migne, Bd. 28, Sp. 433[64]. Titel: ποῖαι καὶ πόσαι παραδόσεις εἰσὶ τῆς θείας γραφῆς;

Ebenso wie Bericht III a beginnt auch dieser Text mit der Nennung der hexaplarischen LXX-Übersetzungen und mit kurzen Daten über deren Verfasser usw. (leicht abweichend nur Nr. 4); bis zum sechsten Absatz (über die Sexta) sind III a und III b nahezu gleichlautend. Das wichtige Origenes-Fragment, das III a hierauf bietet,

---

[62]) Von ἰστέον bis παρεμφαίνουσιν teilen Field und Phelippaeus diesen Wortlaut mit. Phelippaeus notiert dazu, daß im codex Rupefucaldianus Eusebii (d. i. Q, der dem Kard. de la Rochefoucauld gehörte und ein Scholion von Euseb enthält (vgl. unten S. 90f.) die ersten vier Zeichen, nämlich ο' α' σ' θ' ganz ähnlich gesetzt würden wie dieser Text es vorschreibt, daß sich aber von den übrigen Siglen dort nichts finde; Phelippaeus hat auch bemerkt, daß drei Asterisken niemals die Konkordanz der drei Übersetzer bedeuten. [63]) Das Wort καταγνυει, das zunächst sinnlos erscheint, wird man zu καταγνοίη auflösen müssen: niemand soll verurteilen. Für die Konstruktion dieses Wortes mit dem Dativ, die dann vorliegen müßte, gibt es freilich keine Parallele. Vermutlich ist es in Analogie zu μέμφεσθαι so konstruiert. [64]) In neuerer Zeit ist der Bericht III b abwechselnd dem Athanasios und dem Thdt. zugeschrieben worden. Die *Synopsis S. Scripturae* gibt sich als athanasianisch; Garnier dagegen, der III b aus Katenen kannte, schrieb den Text dem Thdt. zu aus Gründen, die heute unbekannt sind. Durch dies Hin und Her wurden Mißverständnisse möglich, wie das von J. Dahse, der in der ZAW 1908, S. 161 den Wortlaut von III b als echten Thdt. zitiert.

fehlt in III b ganz; vielmehr folgt der Bericht über Lukian unmittelbar (also so, wie dieser ganze Abriß ursprünglich angelegt war) auf die Schilderung der Sexta.

Nun soll der sehr bemerkenswerte Wortlaut in beiden Fassungen vorgelegt werden:

III a: Wortlaut nach der Hs. 292 (auch in 1138. 1139. 1171. 1207) in der zit. Wiedergabe (vgl. S. 75).

Ἑβδόμη τοῦ μεγάλου ἀσκητοῦ καὶ μάρτυρος Λουκιανοῦ. Οὗτος τὰ μὲν λείποντα ἢ περιττὰ τῆς ἀληθείας † δωσατο † (vielleicht διωρθώσατο)· ἔκδοσιν δ' ἐποιήσατο,

ἥτις μετὰ τὴν ἄθλησιν αὐτοῦ καὶ τὸν διωγμὸν τὸν ἐπὶ Μαξιμινιανοῦ καὶ Διοκλητιανοῦ τῶν τυράννων εὑρέθη ἐν Νικομηδείᾳ ἐξ ἰδιοχείρων αὐτοῦ γεγραμμένη. Κωνσταντῖνος ὁ μέγας τηνικαῦτα ἐβασίλευεν. Τὸ δὲ βιβλίον ηὕρηται παρὰ Ἰουδαίοις ἐν πυργίσκου τοίχῳ κονιάματι πρὸς ἀσφάλειαν διακεχρισμένῳ.

III b. Wortlaut nach den zitierten Drucken.

Ἑβδόμη πάλιν καὶ τελευταία ἑρμηνεῖα ἡ τοῦ ἁγίου Λουκιανοῦ τοῦ μεγάλου ἀσκητοῦ καὶ μάρτυρος. Ὅστις καὶ αὐτὸς ταῖς προγεγραμμέναις ἐκδόσεσι καὶ τοῖς Ἑβραϊκοῖς ἐντυχὼν καὶ ἐποπτεύσας μετὰ ἀκριβείας τὰ λείποντα ἢ καὶ περιττὰ τῆς ἀληθείας ῥήματα, καὶ διωρθωσάμενος ἐν τοῖς οἰκείοις τῶν γραφῶν τόποις ἐξέδοτο τοῖς Χριστιανοῖς ἀδελφοῖς.

Ἥτις δὴ καὶ ἑρμηνεῖα μετὰ τὴν ἄθλησιν καὶ μαρτυρίαν τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Λουκιανοῦ τὴν γεγονυῖαν ἐπὶ Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμινιανοῦ τῶν τυράννων, ἤγουν τὸ ἰδιόχειρον αὐτοῦ τῆς ἐκδόσεως βιβλίον εὑρέθη ἐν Νικομηδείᾳ ἐπὶ Κωνσταντίνου βασιλέως τοῦ μεγάλου παρὰ Ἰουδαίοις ἐν τοίχῳ πυργίσκου περικεχρισμένῳ κονιάματι εἰς διαφύλαξιν.

Sachlich gliedern sich III a und III b in zwei Teile: zuerst wird über die Art und Weise berichtet, wie Lukian seine Ausgabe hergestellt habe; hier hat ohne Zweifel eine Schilderung von Origenes' Arbeiten am LXX-Text der Hexapla stark eingewirkt. Es ist augenfällig, daß dem Lukian hier gerade das zugeschrieben wird, wodurch sich Origenes auszeichnet. Der zweite Teil beider Berichte erzählt, wie Lukians Bibel (also der *codex* des Berichtes II) wundersam erhalten und wieder aufgefunden worden sei.

§ 5. Zunächst ist die Vorfrage zu lösen: ist IIIa ursprünglicher oder IIIb? Wo haben wir den älteren Zustand der Lukian-Legende zu erblicken?

Vieles scheint für den ausführlicheren Text IIIb zu sprechen; dieser hat ein Plus in folgenden Angaben: 1. Lukian hat die anderen sechs Übersetzungen benutzt, 2. er hat auch das Hebräische herangezogen, 3. die Revision hat sich auf die »dazu geeigneten Stellen« der Schrift bezogen. Die andere Fassung IIIa hat nur die eine wichtige Nachricht, Lukian habe in der Bibel das Fehlende und das Überschießende korrigiert. Schon mit dieser einen Notiz wird über Lukian das ausgesagt, was tatsächlich dem Origenes zukommt. Die Zeichensetzung der Obelen und Asterisken kann man ja gar nicht besser charakterisieren als durch den Ausdruck ἐποπτεύειν (od. διορθοῦν) τὰ λείποντα καὶ τὰ περιττά. Noch besser passen aber die in dem längeren Text IIIb überschießenden Nachrichten auf Origenes, der ja wirklich die übrigen Übersetzungen zusammenhielt und mit dem Hebräischen verglich. Sollte da der kürzere Text IIIa nicht nur eine Epitome von IIIb sein?

Trotz dieser Argumente möchte ich die Frage verneinen. Zunächst einmal steht (s. o. S. 76) fest, daß die Hss., die IIIa überliefern, anderweit Träger wichtiger alter Überlieferung sind. Ferner ist IIIa in seinem Aufbau ganz parallel zu den vorhergehenden Abschnitten über die hexaplarischen Übersetzungen gestaltet, über die alle in größter Kürze berichtet wird. Der Abschnitt über Lukian ist in IIIa nur wenig länger als die übrigen sechs; in IIIb sprengt der letzte Abschnitt beträchtlich den Rahmen. Ferner ist in IIIa das, was gesagt werden soll, in kurzen, übersichtlichen Sätzen ausgedrückt. Der Verfasser von IIIb hat seine Weisheit in zwei sehr unübersichtliche und ungeschickte Perioden zusammengefaßt; einmal verliert er denn auch den Faden und muß mit ἦγουν wieder anknüpfen. Recht unbeholfen ist der zweimalige Satzbeginn mit ὅστις und ἥτις und das überflüssige αὐτοῦ in der Wendung μαρτυρία τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Λουκιανοῦ. Offenbar ist hier der ursprünglich schlichtere Bericht IIIa *ad maiorem Luciani gloriam* stilistisch und sachlich erweitert worden.

Nach den Quellen der sachlichen Erweiterung braucht man nicht weit zu suchen: Euseb H. E. VI, 16, Epiphanios ed. Lagarde (Symmicta II) S. 170ff. u. a. nennen in einem Atem Origenes' Korrekturen am »Fehlenden und Überschießenden« und seine Benutzung des Hebräischen und der übrigen Übersetzungen. Da diese Dinge immer wieder zusammen genannt werden, kann es nicht verwundern, wenn ein Bearbeiter hier diese Erweiterungen hinzugefügt hat.

§ 6. Die Tendenz beider Fassungen ist eindeutig: aller Ruhm

an der Reinigung und Verbesserung der Bibel gebührt Lukian. Der Bericht über die anderen sechs Übersetzungen, der beiden Texten voraufgeht, hat deutlich die Aufgabe, die letzte, also die lukianische Ausgabe, als die endgültige erscheinen zu lassen. Origenes' Name ist dabei völlig verschwiegen, und doch ist die ganze Schilderung entlehnt aus Berichten über die Hexapla. Lukian wird also durchaus auf Kosten des Origenes gelobt.

Daß es sich bei dieser Formulierung von III a und b gegen Origenes nicht um etwas Einmaliges handelt, sondern daß mit derartigen Argumenten öfters gegen die Hexapla Sturm gelaufen wurde, zeigt sich endlich an einer ganz entlegenen Stelle: Der nur armenisch erhaltene Is.-Kommentar des Ps.-Chrysostomos[65] verteidigt zu Is. 9 6 eine singuläre Lesart, die nur Lukian zuzuschreiben sei. Am Schlusse dieser Beweisführung heißt es: *Patet igitur Sanctum martyrem (Lucianum) nihil addidisse vel detraxisse, sed ab Hebraeis et ab aliis interpretibus (ea) collegisse et in ordinem digessisse et omnia in lucem prodidisse. Non est igitur contemnenda (interpretatio) Luciani, sed immo praestantior atque correctior est quam textus Palaestinorum.*

Hier enthalten die letzten Worte ausdrücklich eine Wendung gegen den Text von Palaestina, d. h. Origenes. Im Anfang heißt es, Lukian habe einen ganz bestimmten Fehler nicht gemacht: nämlich keine Zusätze und keine Tilgungen. Gerade dies hatte ja Hieronymus (vgl. oben S. 66 f.) mit besonderer Schärfe gerügt; wie Ps.-Chrysostomos lehrt, wurde dieser Vorwurf öfter erhoben. — Das Verwunderliche ist nun, daß gerade das, was hier an der Hexapla getadelt wird, in den Berichten III a und b dem Lukian zum Lob angerechnet wird: nämlich die Korrektur des Überschießenden und des Fehlenden[66]. Der Widerspruch löst sich indes, wenn man bedenkt, daß hier namentlich gegen Origenes polemisiert wird, — es muß also der Haupteinwand gegen die Hexapla vorgebracht werden; — in III a und b dagegen soll Origenes totgeschwiegen werden; also hat Lukian nach jenen Berichten auf Grund der übrigen Übersetzungen das Endgültige hergestellt, d. h. vornehmlich in der Frage der quantitativen Abweichungen entschieden.

---

[65]) Das nachstehende Zitat ist entnommen aus der lateinischen Rückübersetzung, veranstaltet von den Mechitaristen, Venedig 1887, S. 134. [66]) In III a und b ist Origenes' Name nicht genannt; daher kann ein Leser dieser Berichte nicht auf den Gedanken kommen, Lukian habe die irrigen Tilgungen und Zusätze des Origenes wieder herauskorrigiert (so ist vielleicht jene Behauptung entstanden); vielmehr bleibt die einzig mögliche Erklärung, daß Lukian selbst als erster und einziger diese Frage in Angriff genommen habe.

Tatsächlich ist nicht mehr auszumachen, wie sich Lukian in dieser Frage gestellt hat. Wenn er wirklich, wie alle Berichte einstimmig versichern, das Hebräische zur Korrektur herangezogen hat, so wird er es nicht haben übersehen können, daß der Textbestand stellenweise schwankt. Und Bericht I, der offenbar am meisten Vertrauen verdient, läßt vermuten, daß Lukian nicht allzu ängstlich am »inspirierten« LXX-Text festgehalten hat. Andererseits machte derselbe Bericht I mehr als wahrscheinlich, daß Lukian weniger als Origenes daran lag, die quantitativen Abweichungen festzustellen. Während nun Bericht IIIa und b mit Bericht I überhaupt nicht in Einklang zu bringen sind, hat Ps.-Chrysostomos aus dem, was über Lukian umlief, wenigstens die eine (wohl den Tatsachen entsprechende) Seite festgehalten, daß Lukian anders gearbeitet hat als Origenes. Freilich wird das hier in scharfer Zuspitzung so ausgedrückt, daß der eine richtig, der andere falsch gearbeitet habe. Davon, daß Lukian die LXX »neu gemacht« habe, ist hier nicht die Rede; vielmehr erscheint er als der treue Bewahrer des Richtigen gegen die Fälscher von Palaestina.

Bericht I weiß nichts davon, daß Lukian außer dem Hebräischen die anderen Übersetzungen herangezogen habe. Diese Notiz findet sich nur in IIIa und b, und dort paßt sie auch in den Zusammenhang; bei Ps.-Chrys. bedürfte es dieser Bemerkung nicht, da nichts durch sie bewiesen werden soll. Noch stärker berührt sich Ps.-Chrys. im folgenden mit IIIa und b: *in ordinem digessisse et omnia in lucem prodidisse* läuft ganz parallel zu den Worten διωρθωσάμενος . . . ἐξέδοτο τοῖς Χριστιανοῖς ἀδελφοῖς (IIIb). Deutlich ist hier wie dort gleiches Material benutzt; nur tritt bei Ps.-Chrys. die Behauptung, Lukian habe die anderen Übersetzungen benutzt, nicht so sehr in den Vordergrund wie in IIIa und b, wo diese Art der Vergleichung — offenbar gegen alle historische Berechtigung — zum hauptsächlichen Merkmal der lukianischen Rezension gemacht wird.

Vieles von dem — soviel zeigt sich durch Ps.-Chrys. — was Bericht IIIa und b bieten, ist schon früh gegen Origenes verwendet worden; freilich hat sich in IIIa und b dies Material in bemerkenswerter Verdrehung und Aufbauschung erhalten; die offene Polemik, die sich im Ps.-Chrys. an dieser einen Stelle niedergeschlagen hat, steht den historischen Zusammenhängen weit näher als die Art, mit der IIIa und b die Nennung der Hexapla umgehen. Ps.-Chrys. gestattet, die Übertreibungen von IIIa und b wenigstens teilweise auf ihren Kern zurückzuführen.

§ 7. Nun zu dem legendenhaften Schlußteil von IIIa und b: Bericht II hatte erzählt, daß Lukian seine Bibel der Kirche von Nikomedien hinterlassen hätte; das wird ein Bestandteil der nikomedischen

Kultlegende gewesen sein. Hier bietet sich eine dramatischere Variante: Lukians Bibel ist in einem kunstvoll zubereiteten Versteck gefunden worden, und zwar bei Juden[67]. Die Auffindung eines seltenen Buches ist ein sehr beliebter τόπος[68], der besonders dann gern angeführt wird, wenn das Interesse der Allgemeinheit auf den angeblichen Fund gelenkt werden soll. Etwas Derartiges liegt hier wohl vor. Da außerdem der Bericht von der Auffindung der Quinta und der Sexta unmittelbar voraufgeht, schließt sich der Bericht von der Auffindung der Lukian-Rezension scheinbar zwanglos an; endlich hat wahrscheinlich noch mitgewirkt, was Euseb H. E. VI, 17 von der Übersetzung des Symmachos und ihren Geschicken erzählt.

Zweifellos ist diese legendenhafte Notiz unter die Zeugnisse einzureihen, die dafür sprechen, daß für Lukians Bibel (oder für das, was man dafür hielt) lebhaft Propaganda gemacht wurde. Und diese Legende gestattet, das Zentrum für diese Propaganda zu erweisen: Nikomedien, nicht Antiochien. Und so wie der erste Teil dieses Dokuments der Sache nach etwa ins V. Jh. gerückt werden konnte (wenn die Formulierung auch vielleicht jünger ist), so wird man nicht zögern, auch den zweiten Teil, der sich auf die Auffindung des Lukian-Textes bezieht, derselben Zeit[69] und denselben Tendenzen zuzuweisen.

---

[67]) Wie der codex dorthin kommt, wird mit keinem Wort erwähnt. Hatten die Juden dies kostbare Buch gestohlen, um Verwirrung unter den Christen anzurichten? Oder hatte durch ein göttliches Wunder dieser codex in den Zeiten der Verfolgung gerade bei den Feinden Christi ein sicheres Versteck gefunden? Wahrscheinlich steckt in dieser unmotivierten Wendung ein Stück von einer erbaulichen Legende. — Der zweite Teil ist in III a und b mit dem ersten logisch gar nicht zu verbinden; da nach dem ersten Teil Lukian bei Lebzeiten die ἔκδοσις ausgeführt hatte, ist gar nicht einzusehen, warum seine Bibel erst lange Jahre danach wieder aufgefunden werden muß. ἐκδιδόναι ist ja gerade Terminus für das Veröffentlichen eines Werkes. [68]) Bei Rohde, Grch. Roman S. 292, A. 2, findet sich eine reiche Sammlung von Belegen dafür, wie seltsame Schriften, Tontafeln mit rätselhaften Buchstaben und endlich ganze Büchersammlungen entdeckt werden. [69]) L. Méchineau, La critique biblique au troisième siècle, 2. Teil (erschienen in den Etudes religieuses, philosophiques, historiques et littéraires, Bd. LV, Paris 1892, S. 424—453) versichert auf S. 447, die Auffindungsgeschichte von Lukians Text finde sich wörtlich wieder in einer syrischen Hs. der Bibliothèque Nationale, fonds syriaque, no. 27, auf fol. 88b; diese Hs. sei auf das Jahr 719 datiert. Dazu wird verwiesen auf P. Martin, Introd. à la Crit., leçons de 1882—1883, S. 384. Diese beiden Zitate habe ich nicht prüfen können. Wenn es stimmt, daß dieser Text wenigstens in seiner zweiten Hälfte im Jahre 719 auf syrisch vorlag, und zwar in der gleichen Formulierung, die sich griechisch erhalten hat, dann wird man nicht nur die Sache, sondern auch die Formulierung als antik anerkennen müssen.

§ 8. Endlich ist zu fragen, aus welchen Gründen die Rezension Lukians so sehr gelobt, die des Origenes totgeschwiegen oder abfällig kritisiert wurde — es ist ja doch ein sehr eigentümliches Zusammentreffen, daß die Verbreitung hexaplarischer Noten und hexaplarischer Hss. in der Wende von der Spätantike zum Mittelalter sehr zurückgegangen ist. Ist die Kritik, die aus IIIa und b spricht, so wirksam gewesen?

Zunächst einmal liegt es nahe, an die origenistischen Streitigkeiten zu denken. Seit Ende des IV. Jh.s wandte sich die Kirche mehr und mehr gegen die Lehren des Origenes; gewiß war es zu Anfang nur ein kleiner Kreis von Kirchenlehrern[70], die Origenes verurteilten; eine ökumenische Verdammung ist erst durch Justinians Edikt von 543 und das V. ök. Konzil von 553 erfolgt. Freilich wird hierbei nicht von der Hexapla gesprochen, ihre Verbreitung nie ausdrücklich verboten[71] — aber man wird die Rückwirkung, die eine solche dogmatische Bewegung hatte, nicht unterschätzen dürfen: Origenes' Name hatte weithin keinen guten Klang mehr, und wenn eine Bibelhs. sich von Origenes herschrieb[72], so konnte das für niemanden, der der antiorigenistischen Bewegung nahestand, eine Empfehlung bedeuten, auch wenn ein wirkliches Verbot niemals erfolgt ist. Um so wirksamer mußte es sein, wenn ein Text sich unter Lukians Namen empfahl.

Wer seine Bibel mit anderen Hss. verglich und hier und da Verbesserungen übernahm und kritische Noten einfügte, legte damit ein gewisses wissenschaftliches Interesse an den Tag. Nun ist dieses Interesse gerade im V. Jh. sehr gesunken — nach den großen Leistungen des III. und IV. Jh.s auf diesem Gebiet ist ein völliger Stillstand eingetreten. Das ist ein Umstand, der an der Zurückdrängung der hexaplarischen LXX erheblich mitwirken mußte.

Wenn diese beiden Gründe die Nachwirkung der Hexapla schon ohnehin beeinträchtigten, so schlug die aktive Propaganda für Lukian in dieselbe Kerbe. Freilich fehlt jeder Maßstab dafür, wieweit diese Propaganda gewirkt hat. Die Berichte II, IIIa und IIIb hängen ja alle mit Nikomedien, dem Kultort Lukians, zusammen, und es ist kein Wunder, wenn man gerade dort die Leistungen des Heiligen auf Kosten seines ohnehin in Mißkredit geratenen Konkurrenten herausstrich. Immerhin zeigt Ps.-Chrys., daß solche Hochschätzung für

---

[70]) Hieronymus hat sich dieser Bewegung um 390 angeschlossen und seither nicht nur die Lehren, sondern auch die Bibel des Origenes verworfen (vgl. S. 66 Anm. 28 — die dogmatischen Bedenken haben hier offenbar durchaus dazu beigetragen, auch den Bibeltext suspekt zu machen. [71]) Hinweis von Ed. Schwartz. [72]) Beispiele dafür unten S. 90 f.

Lukian nicht auf Nikomedien allein beschränkt war. Auf jeden Fall sind alle jene Berichte durch die Polemik gegen Origenes bis zur Unbrauchbarkeit verdreht worden. Hohen Wert erhält durch diese Feststellung der Bericht I, der von solchen Tendenzen unberührt ist.

§ 9. Nach dieser Betrachtung der griechischen Berichte über Lukian soll eine Zusammenfassung und ein Vergleich mit Hieronymus' Äußerungen versucht werden.

1. Es hat, wohl im Anfang des V. Jh.s, ein recht erbitterter Konkurrenzkampf zwischen der Bibel des Origenes und einer anderen, die unter Lukians Namen ging, stattgefunden.

2. War Hieronymus Gegner der nicht-hexaplarischen Rezensionen und somit auch der lukianischen, so kommt in Bericht II, IIIa und b und bei Ps.-Chrys. in Is. die Partei derer zu Wort, die mit jedem Mittel der sog. lukianischen Bibel zum Sieg verhelfen möchten. Das entscheidende Argument in dem Kampf Für und Wider bleibt die Frage: hat sich der Gegner Zusätze und Streichungen, also Fälschungen, erlaubt?

3. Man gewinnt nicht den Eindruck, als ob die Bibel Lukians irgendwo seit geraumer Zeit in kirchlichem Gebrauch gestanden hätte. Hätte man sich zugunsten Lukians auf eine Tradition berufen können, so wäre es widersinnig gewesen, die Legende von der Wiederauffindung seines Bibelcodex in Umlauf zu versetzen. Diese Legende beweist, daß die Lukianbibel noch nicht in kirchlicher Tradition stand, wo man sie sich erzählte. Und diese Legende weist sehr deutlich auf Nikomedien, das zwischen Konstantinopel und Antiochia liegt ...

4. Wohl aber scheint es, als ob antiorigenistische Kreise diese Bibel in den kirchlichen Gebrauch hätten einführen wollen. Unbekannt bleibt, bis zu welchem Grade das gelungen ist.

5. Nach Bericht I, der bei weitem am unverdächtigsten Quelle, hat Lukian bei seiner Arbeit vornehmlich den Führern des Heidentums Widerstand geleistet. Nach Bericht I war sein Zweck die Bibel gegen Mißverständnisse von dieser Seite zu schützen; sein Bibelwerk sollte also unmittelbar im Kampf gegen das Heidentum mitwirken.

Endlich wird durch diese Zeugnisse, wenn man sie alle zusammen nimmt, klar, warum wir so wenig Glaubwürdiges über die antiken Rezensionen der LXX aus ihnen erfahren: diese Rezensionen waren Gegenstand eines lebhaften Meinungsaustausches, ja, eines kirchlichen Kampfes. Beide Seiten haben sich jedes Materials bedient, mochte sich Halbwahres, ja, Unwahres darunter befinden. Mit Ausnahme von Bericht I ist keine der bisher behandelten Stellen dazu abgefaßt worden, einen Leser sachlich zu unterrichten; sie dienen alle zu damals aktuellen Zwecken.

Da somit alles Wissen über diese Dinge fast ausschließlich auf tendenziösen Nachrichten beruht, müssen folgende Fragen unbeantwortet bleiben:

1. Ein nach Lukian benannter Bibeltext ist etwa im V. Jh. stark propagiert worden. Welchen Erfolg hat das gehabt? Tatsächlich scheint jenes Jahrhundert der Verbreitung hexaplarischer Hss. starken Abbruch getan zu haben — das legen die erhaltenen Hss. nahe; der Befund der Überlieferung weist im übrigen darauf hin (unten S. 94ff.), daß nicht ein rezensierter Text, sondern verschiedene unrezensierte Textformen das Terrain gewonnen haben, das die Hexapla verlor.

2. Was hat der nach Lukian genannte Bibeltext mit Lukian selbst zu tun? Darf man annehmen, der so empfohlene Text habe aus der echten Lukian-Bibel gestammt? Es wäre doch sehr merkwürdig, wenn zwar die echte Fassung des lukianischen Textes sich über mehrere Generationen rein erhalten hätte, während die Nachrichten über ihren Urheber immer mehr in Verwirrung gerieten. Vielmehr muß der Vermutung Raum gegeben werden, daß die Renaissance des hl. Lukian, der zunächst in orthodoxen Kreisen nicht eben in sehr hohem Ansehen gestanden hatte[73], erst erfolgte, als die lebendige Überlieferung (vgl. Bericht I) schon fast abgerissen war. Es wäre falsch, darauf zu bauen, daß man im V. Jh. wirklich noch auf die echte Bibel Lukians zurückgreifen konnte.

Hier ist daran zu erinnern, daß Hieronymus sich stets sehr vorsichtig ausdrückt, wenn er bestimmte Bibel-Hss. dem Lukian vindiziert[74]; er sagt nie, daß man da und dort Lukians Text wirklich besitze, so wie er es von der Hexapla sagen kann, sondern es heißt nur, daß hier und dort Hss. nach Lukian benannt werden, daß man vielerorts Lukians Texte gutheißt usw. Nun hat es sich ja als gefährlich erwiesen, Hieronymus' Worte zu pressen; aber da hierin alle vier Stellen übereinstimmen, ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, daß

---

[73]) Epiphan. adv. haer. 43, 1 (ähnlich 76, 3) rügt, daß die Arianer Lukian als Märtyrer verehren; warmes Lob spendet dem Lukian Philostorgios, der in arianischem Sinn Kirchengeschichte schreibt. Und Areios selbst redet seine Glaubensfreunde an mit ὦ συλλουκιανισταί. Weitere Belege über die Stellung der Arianer zu Lukian bei Bardenhewer a. O. II, 280ff. — Indes hat F. Loofs, Paul v. Samosata, Texte und Untersuchungen... 3. Reihe, Bd. 14, H. 5, 1924, S. 183ff. den Nachweis geführt, daß in dem Brief des Alexander von Alexandreia (bei Theodoret, ed. Schulze, III, 2, S. 739) ein anderer Lukian gemeint ist; bisher (so noch bei Bardenhewer) war diese Stelle als Beleg für die nicht-orthodoxe Stellung Lukians angesehen worden. [74]) Vgl. oben S. 63—69: *editionem, quae ... a plerisque nunc* Λουκιάνειος *dicitur. ... quaedam exemplaria Lucianea nuncupentur. ... codices ... a Luciano et Hesychio nuncupatos. ... Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat ...*

Hieronymus weniger gegen den echten Lukian (dem er, wie de vir. ill. 77 zeigt, seine Verdienste gar nicht einmal abspricht) als vielmehr gegen eine sich als lukianisch gebende Textform polemisiert.

Es ist also möglich, daß zwischen der echten Bibel Lukians und dem, was später unter seinem Namen in Umlauf war, kein Zusammenhang bestand. Es ist möglich, daß man gegen die Hexapla unter Lukians Namen unrezensierte κοινή-Texte in Marsch gesetzt hat, die unter sich vielleicht erheblich differierten. Mit Sicherheit erweisbar ist weder diese Vermutung noch das Gegenteil; immerhin würden sich Hieronymus' unklare Zeugnisse damit in Einklang bringen lassen, und vor allem würde dann verständlich, warum in der erhaltenen Überlieferung nicht eine deutlich umrissene Rezension die hexaplarische Überlieferung zurückgedrängt hat; vielmehr haben unrezensierte Textformen und Textmischungen den Sieg davongetragen; vgl. u. S. 94 ff.

III

Das Jahrhundert Konstantins hat dem Christentum in den Mittelmeerländern den vollständigen Sieg gebracht. Dies Jahrhundert brachte der Kirche den (zahlenmäßig) stärksten Zuwachs an neugetauften Christen, und damit an neuen Kirchsprengeln und Gemeinden. Die Nachfrage nach Bibeln muß in jener Zeit ungeheuer gewachsen sein, wenn man auch die vollständige Bibel nicht in der Hand jedes Proselyten voraussetzen darf. Wie wurde dies Bedürfnis befriedigt? Das Klosterwesen stand noch in den ersten Anfängen; von dieser Seite wurden noch kaum Versuche gemacht, den Text der Bibel zu erhalten, zu verbreiten und zugleich zu kontrollieren[75]. In den einzelnen Sprengeln hat gewiß das Bibelexemplar der betr. Hauptkirche eine gewisse Norm dargestellt; es lag nahe, sich hiervon Abschriften zu besorgen, da dieser Bibeltext der Liturgie zugrunde lag.

[75]) Gewiß gab es im ausgehenden IV. Jh. bereits καλλίγραφοι. Cassian schreibt davon (CEL 17, inst. mon. IV, 12) ähnlich Kyrill von Skythopolis in der vita S. Euthymii, Migne PG Bd. 114, Sp. 657 f. Freilich gewinnt man aus diesen Nachrichten nicht den Anschein, daß das »Scriptorium« eine zentrale Stellung im Klosterleben eingenommen hätte: vor allem was Cassian a. O. V, 32 von einem Abt schreibt, der ein ihm zugesandtes Buch ungelesen verbrennt, weil er fürchtet, die Lektüre könnte seinen und seiner Brüder Frieden stören, macht es unwahrscheinlich, daß Bücher in diesem Kloster eine große Rolle gespielt haben sollten. Wichtiger ist, was Gerontios von der hl. Melanion der Jüngeren erzählt (ed. Delehaye, Anal. Boll. 22, 1903, 23) c. 26: καλλιγραφοῦσά τε αὔταρκες παρεῖχεν τοῖς ἁγίοις ἐκ τῶν ἰδίων χειρῶν ὑποδείγματα— die Heilige scheint das Kopieren von Texten in ihrem Kreis erst zur frommen Übung zu erheben.

Schließlich aber blieb es jedem einzelnen überlassen, wie er zu einem Bibeltext kam; eine nachhaltig wirkende Kontrolle kann die Kirche schon darum nicht ausgeübt haben, weil es ja keinen normierten überall als verbindlich anerkannten Text gab. Allein schon die Erkenntnis, daß mehrere Bibel-Hss. stark voneinander abweichen, ist das Ergebnis von Erfahrung und vergleichender Arbeit; es brauchte Zeit, bis diese Erkenntnis überall gewonnen wurde — es muß also offenbleiben, ob das Bedürfnis nach Norm und Kontrolle des Bibeltextes zu Zeiten Konstantins schon allgemein empfunden wurde. Nichts weist darauf hin, daß eine solche Kontrolle wirklich ausgeübt wurde (über die einzige Ausnahme S. 91).

Nicht zu normieren, wohl aber zu verbessern war man stark bestrebt. Es gibt nicht wenige Belege dafür[76], daß nicht-rezensierte Hss. im III. und IV. Jh. mehr oder weniger gründlich an Hand des hexaplarischen Textes durchgearbeitet worden sind. So ist viel hexaplarisches Gut in alle Zweige der Überlieferung eingedrungen, was zum guten Teil noch in den erhaltenen Hss. erkennbar ist. Diese Arbeitsweise hatte aber gerade nicht eine Normierung zur Folge, sondern die umlaufenden Texte wurden damit immer buntscheckiger.

Wenn ein offizieller Einfluß auf die Textgestalt der Bibel nicht nachzuweisen ist, so bleibt der Schluß unausbleiblich, daß die Vervielfältigung der Bibel gerade in der entscheidenden Zeit jener großen Nachfrage zum großen Teil in der Hand von Berufsschreibern und Buchhändlern lag. Gerade damals mußte der Handel mit Bibelhss. ein einträgliches Geschäft sein; es ist nicht daran zu denken, daß jeder, der eine Bibel besitzen wollte, sich die Mühe auflud, selbst den ganzen Text abzuschreiben. Das rasche Anwachsen der Zahl der Christen und damit der Gemeinden führt zu dem Schluß, daß die Nachfrage nach Bibeltexten zum großen Teil durch freie Produktion und freien Handel gedeckt wurde.

Nun zu der Frage der spätantiken Rezensionen: Wie mußten sich diese Voraussetzungen auswirken, wenn ein Gelehrter wie Origenes oder Lukian einen verbesserten Text der Bibel der Öffentlichkeit übergab? Die Gefahr, daß eine solche Rezension mit anderem vermischt und wieder verdorben wurde, oder daß sie gar ganz verloren ging, war bei diesen Voraussetzungen sehr groß. Es ist sehr lehrreich, daß die Schüler des Origenes in Kaisareia, nämlich Eusebios und Pamphilos, bestimmte, offenbar recht wirksame Maßnahmen trafen, um das Werk ihres Meisters zu erhalten; offenbar hatte man in Kaisareia die Ge-

[76]) Diese Belege sind zusammengestellt von A. v. Harnack, Gesch. d. altchristl. Literatur I, 543; vgl. außerdem Hieronymus, Brief 112, cap. 19 (oben S. 69 Anm. 36).

fahren, die die ganz unkontrollierbare Art, wie Bibeln vervielfältigt wurden, für Origenes' Text bringen mußte, klar erkannt. Folgende Momente mußten dazu angetan sein, die Eigenheiten einer bestimmten Rezension sehr bald abzuschleifen und das Besondere dem Gewöhnlichen wieder anzugleichen:

Da jeder Hs. zunächst Fehler anhaften, bestand die höchst berechtigte Gewohnheit, die Hss. immer wieder mit anderen Exemplaren zu vergleichen, und, wie sich versteht, mit möglichst guten. Das untrüglichste Kennzeichen dafür, daß der Vorfahr uns erhaltener Hss. sein Gepräge durch eine derartige Vergleichung erhalten hat, ist das Auftreten von Dubletten[77] — an solchen Stellen ist die alte neben der neuen Lesart, also der »Fehler« neben der »Berichtigung« stehen geblieben, so daß man den Eingriff in den alten Textbestand meist eindeutig erkennen kann[78]. Dieser Fehlertyp findet sich schon in den ältesten Unzialen (vor allem im Sinaiticus, IV./V. Jh.); oft sind diese Dubletten Leitfehler ganzer Minuskelgruppen und -Familien. Nur ganz selten entstehen innerhalb der mittelalterlichen Minuskelgruppen neue Dubletten: kein Wunder, denn im Mittelalter, als der Text in ganz anderem Sinne als unabänderlich galt, ist längst nicht mehr so viel verglichen worden wie in der Spätantike. So dürfen diese Dubletten fast durchweg als ein Zeichen für den Fleiß gelten, mit dem jene Jahrhunderte an der Bibel gearbeitet haben.

Nicht nur die Dubletten lehren, wie sehr die Texte verglichen und vermischt worden sind: an sehr vielen Hss., die im übrigen nichthexaplarisches Gepräge tragen, sind hexaplarische Lesarten, ja Zusätze aus der Hexapla eingedrungen; oft haben sich sogar die kritischen Zeichen des Origenes, Obelos und Asteriskos, in solchen Mischhss. erhalten[79]. Hieronymus im 112. Brief erklärt (vgl. oben S. 69 A. 36), man finde kaum mehr hier und da eine Hs., die keine Obelen und Asterisken habe. Und endlich gibt es eine stattliche Reihe von Hss.[80],

[77]) Zur Definition dieses Fehlertyps vgl. vor allem de Bruyne, Vorr. S. IV ff., Swete, Introduction, S. 84, Pretzl, Jud. S. 252 ff. und S. Driver, Notes on the Hebrew text of the books of Samuel, S. XLIX. Driver meinte, derartige Dubletten seien für den lukianischen Text typisch. Er hat nicht bemerkt, daß sie in »nichtlukianischen« Hss. und Hss.-Gruppen ebenso häufig sind wie in der sog. *L*-Klasse. [78]) Hier ist nur die Rede von der unvermittelten Verquickung zweier Lesarten der Überlieferung. Es kommt, wenn auch sehr viel seltener, vor, daß zu einem Wort ein erklärender Zusatz gegeben wird, der nicht aus Überlieferung stammt. Auch dies wird von manchen Dublette genannt, weil ebenfalls ein Doppelausdruck zustandekommt. Diese Fehlerart hat natürlich mit der in Rede stehenden nichts zu tun. [79]) Vgl. hierüber in der soeben erschienenen Is.-Ausgabe von Ziegler das ausführliche Kapitel über die hexaplarische Rezension. [80]) Belege bei A. v. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I, 543.

allen voran der Sinaiticus, in denen eine subscriptio bezeugt, die betr. Hs. sei mit der Hexapla verglichen worden.

Mit anderen Worten: ein verbesserter Text wie der hexaplarische ist im wesentlichen nicht durch Abschreiben verbreitet worden, sondern vor allem durch Vergleichen und Notieren der Abweichungen. Und gerade das entspricht der Bedeutung des Terminus ἔκδοσις, wie ihn die alexandrinische Homerphilologie geprägt hatte: eine ἔκδοσις ist in der Regel ein Exemplar, das in einer Bibliothek zur Einsicht, zum Abschreiben und zum Kopieren anderer Hss. ausliegt. Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß selten das Ganze abgeschrieben, sehr oft (nur mit verschiedener Gründlichkeit) danach korrigiert wird.

Nun beginnen die Schwierigkeiten. Auch ein schlecht und flüchtig verglichener codex konnte mit einem gewissen Recht die Bezeichnung tragen: »verglichen mit der Hexapla«; diese Bezeichnung mußte ihren Handelswert steigern, und vor allem konnte eine solche Hs. leicht zur Norm für andere Hss. werden, so daß sich schließlich von ihr aus ein Text verbreitete, der mit dem, was er zu sein vorgab, wenig mehr gemein hatte.

Ja, es liegt endlich der noch krassere Fall vor, daß eine Hs. durch Irrtum oder zum Zweck absichtlicher Täuschung mit der Bezeichnung versehen ist, sie sei aus einer hexaplarischen Hs. abgeschrieben, ohne daß dies zutrifft. Der codex Marchalianus Q enthält einen nichtrezensierten Text der Propheten, der mit hoher Sicherheit in Alexandreia lokalisiert werden kann. Trotzdem findet sich zweimal, auf f. 171 und f. 568v die scheinbar eindeutige Angabe[81], der Text des Is. bzw. Ez. sei aus hexaplarischen Hss. übernommen[82]; beide Scholien

[81]) Den ältesten Abdruck dieser Scholia fand ich im Osea . . . illustratus von Joh. Phelippaeus, S. J., Paris 1636, S. XIX; die Hs. Q ist um jene Zeit im Jesuitenkollegium von Clermont benutzt worden, sie gehörte damals dem Kardinal de la Rochefoucauld († 1645). Am bequemsten erreichbar ist der Abdruck bei Swete, Bd. III seiner Ausg. S. VIII A. 4; ferner bei Field, II, 765. [82]) Es heißt vom Is. μετελήφθη ὁ Ἡσαΐας ἐκ τῶν κατὰ τὰς ἐκδόσεις ἑξαπλῶν. ἀντεβλήθη δὲ καὶ πρὸς ἕτερον ἑξαπλοῦν . . . — so soll in der Hs. des Abtes Apollinarios, die unmittelbar die Vorlage von Q gewesen sein soll, gestanden haben. Es wird dann ausführlich beschrieben, welche Angaben über die Diorthose jene zweite Hexapla-Hs. in ihrer subscriptio enthielt. Der Ez. ist gleichfalls aus einem codex des Apollinarios abgeschrieben, in dem ganz ähnlich stand: μετελήφθη ἀπὸ τῶν κατὰ τὰς ἐκδόσεις ἑξαπλῶν καὶ διορθώθη ἀπὸ τῶν Ὠριγένους αὐτοῦ τετραπλῶν . . . Dieses Tetrapla-Exemplar, so heißt es dann weiter, hat Origenes mit eigener Hand durchkorrigiert und mit Scholien versehen. Im darauf folgenden Satz versichert Euseb in der 1. Person, er selbst habe aus diesem Tetraplacodex die Scholien hinzugefügt (nämlich in den codex des Apollinarios); endlich haben Pamphilos und Euseb die Diorthose vorgenommen. Der Ez. des Apollinarios hat also in Kaisareia den beiden Diorthoten vorge-

gehören der gleichen Zeit an wie der eigentliche Text von Q. Nun enthalten zahlreiche Randnoten in Q, die wohl von der Hand des Scholiasten stammen, tatsächlich wertvolle Notizen über die Hexapla und ihre Lesungen; indes hat der Scholiast einen Wortlaut niedergeschrieben, den jeder auf den ganzen Is. und Ez., nicht allein auf die Noten, beziehen mußte, der ohne Möglichkeit weiterer Kontrolle diesen codex in die Hand nahm[83].

Somit ist schon in der Spätantike der hexaplarische Text in allen möglichen Brechungen und Mischungen in Umlauf gewesen. Neben unverdächtigen Zeugen wie der syrohexaplarischen Übersetzung stehen mittelalterliche Hss., die starke, schwache und schwächste hexaplarische Beimischungen enthalten; weiter sehen wir den Sinaiticus in einzelnen Büchern mit der Hexapla verglichen und endlich den Marchalianus Q zwar gründlich verglichen, aber mit einer täuschenden, irreführenden Aufschrift versehen.

Und dabei hat man in Kaisareia in mühsamer Arbeit versucht, diesem Wirrwarr, der trotzdem zu Hieronymus' Zeit schon unübersehbar gewesen sein muß (vgl. oben S. 69 A. 36), eine Norm entgegen zu setzen. Euseb und Pamphilos haben erstens Abschriften des hexaplarischen LXX-Textes herstellen und in Umlauf bringen lassen, so daß, wie Hieronymus an zwei Stellen übereinstimmend berichtet, in Palästina der hexaplarische Text wirklich in allgemeinen Gebrauch kam. Infolge der besonderen Aktivität der beiden Männer ist in diesem Sprengel ein normierter, verbesserter Text wirklich durchgesetzt worden — was die oben ausgesprochene Vermutung bestätigt, daß derlei anderswo nicht versucht und nicht durchgeführt ist. Zweitens haben beide nicht nur neue Abschriften besorgt, sondern Hss., die man ihnen offenbar von allen Seiten zutrug, nach Origenes' eigenen

---

legen, und so gut sie konnten, haben sie alles origenische Gut in ihn eingetragen. Im Is. liegt mindestens eine Hs.-Generation dazwischen: im Is. ist der codex des Apollinarios nicht unmittelbar in Kaisareia revidiert worden; vielmehr ist er nach einer offenbar dort mit aller Genauigkeit hergestellten Hs. durchkorrigiert worden. Der codex des Apollinarios hatte also im Ez. das hexaplarische Gut aus erster, im Is. aus zweiter Hand, was die nachträgliche Vergleichung anlangt. Der Text, der die Grundlage bildet, soll beidemal aus einer nicht weiter bezeichneten Hexapla-Hs. abgeschrieben sein.

[83]) Das Wort μετελήφθη muß heißen: »wurde herübergenommen, wurde abgeschrieben«, und muß von Text und Noten ausgesagt sein. Denn der Satz des Ez.-Scholions μετελήφθη . . . καὶ διορθώθη wird unverständlich, wenn man mit Swete u. a. das μετελήφθη nur auf die Noten beziehen will (was ja sachlich zutrifft, nur eben damit nicht ausgedrückt wird). διορθοῦν ist der terminus technicus für die Korrekturen (von Fehlern und Auslassungen) an Text und Noten, ἀντιβάλλειν für das Vergleichen einer Hs. mit einer anderen. Hinweis von M. Pohlenz.

Exemplaren genau durchkorrigiert. Dies war zweifellos das Klügste, was man tun konnte, um einigen Einfluß auf die Verbreitung hexaplarischen Gutes durch Vergleichungen auszuüben. In jenem Jahrhundert, in dem soviel revidiert wurde, konnte man nur dann hoffen, für das hexaplarische Gut einen recht breiten Raum zu gewinnen, wenn man möglichst viele Hss. mit hexaplarischen Noten versah, also einen recht kräftigen Strom von Hexaplarischem in das Meer der Überlieferung sich ergießen ließ. Drittens haben Pamphilus und Euseb die Bibliothek des Origenes in Kaisareia erhalten und ausgebaut[84], so daß noch Hieronymus, vielleicht gar Theodoret[85] die Hexapla selbst einsehen konnten.

Was ist durch diese sicher unsäglich mühsame Arbeit der Schule von Kaisareia erreicht worden? Tatsächlich hat sich hexaplarisches Gut fast über die ganze Überlieferung ausgedehnt; tatsächlich konnte Paul v. Tella noch im Jahre 616, als er sich anschickte, die syrohexaplarische Übersetzung anzufertigen, ein treues und verläßliches Exemplar der Hexapla auftreiben. Aller Eifer der Origenisten hat aber nicht verhindern können, daß sich weithin Hexaplarisches und Nicht-Hexaplarisches in jeder erdenkbaren Weise vermischten. Die Hexapla hat sehr stark abgefärbt, aber sie ist nicht durchgedrungen.

Gesetzt den Fall, es wäre bezeugt, daß man in Antiochia mit demselben Eifer für Lukians Bibel eingetreten sei, so würde man dies Ergebnis auf die lukianische Bibel anwenden dürfen; man würde schließen dürfen, daß Lukians Text stark abgefärbt habe, aber nicht durchgedrungen sei. Nun ist aber nicht einmal jene Voraussetzung sicher: wir wissen von keinem Lukianisten, der die Bibel seines Meisters propagiert hätte. Während man in Kaisareia noch während der Verfolgungszeit der Kirche[86] alles tat, um der Hexapla zum Siege zu verhelfen, scheint Lukians Bibel von seiner Generation kaum beachtet worden zu sein. Euseb, der dem Lukian sehr warme Worte widmet[87], erwähnt seine Arbeit an der Bibel mit keinem Wort. Die wenigen, oben S. 69ff. behandelten Zeugnisse erlauben den Schluß nicht, daß sogleich nach Lukians Tod Schüler sein Werk fortsetzten und erhielten. Dann aber sind die Aussichten gering, daß Lukians Bibeltext sich irgendwo rein erhalten habe. Wenn für das Fortleben seiner Rezension nicht einmal die Bedingungen gegeben waren, unter denen die Hexapla überliefert

---

[84]) Vgl. Bardenhewer a. O. II, S. 287, woselbst die Belege. [85]) Hieronymus, comment. in Ps., zu 1 4 (ed. G. Morin, Anecdota Maredsolana, III). Theodoret, comm. in ps. (ed. Schulze I, 767, 1140 u. ö.). [86]) Pamphilos ist unter Maximinus am 16. Februar 309 als Märtyrer enthauptet worden. [87]) Anläßlich des Martyriums, HE. VIII, 13, 2 und IX, 6, 3.

worden ist, so ist zu erwarten, daß Lukians Bibel, wenn überhaupt, in starker Vergröberung und Vermischung mit nicht-lukianischem Gut erhalten ist. Das wäre der günstigste Fall, auf den man bei diesen Voraussetzungen hoffen dürfte: unberührt davon bleibt, daß die echte Bibel Lukians vielleicht schon im IV. Jh. untergegangen ist (vgl. oben S. 86f.).

Alles dies gilt in noch stärkerem Maße für Hesychs Rezension, die lediglich von Hieronymus erwähnt wird. Auf sie ist man offenbar nie wieder zurückgekommen; bei dem Schweigen aller Quellen ist noch weniger als bei Lukian damit zu rechnen, daß Hesychs Rezension in mittelalterliche Überlieferung eingegangen ist.

IV

Nun liegt die mittelalterliche Überlieferung in der reichen Menge der erhaltenen Hss. vor, die für mehrere Bücher der LXX bereits eingehend untersucht sind. Was oben aus dem Schweigen der Quellen gefolgert wurde, läßt sich nun am gegebenen Material nachprüfen. Die Frage lautet jetzt: ist es möglich, in den erhaltenen Hss. Rezensionen zu unterscheiden, die mit Sicherheit oder hoher Wahrscheinlichkeit auf jene antiken Rezensoren zurückgeführt werden dürfen? Der Versuch, durch die direkten Bezeugungen Sicheres zu erfahren, hat nicht zum Erfolg geführt. Nun muß auf indirektem Wege, durch Betrachtung des erhaltenen Materials, in dem jene Rezensionen ja irgendwie enthalten sein müßten, ein Zugang zu ihrer Erforschung gesucht werden.

Man hat mir entgegengehalten, daß aus einer solchen Untersuchung des erhaltenen Materials vorerst keine festgegründete Erkenntnis zu gewinnen sei, weil die hs.liche Überlieferung der LXX bisher erst für wenige Bücher einläßlich untersucht sei. Es ist richtig, daß die Untersuchung jedes weiteren Buches der LXX Neues lehren wird; das Nachfolgende kann auf jeden Fall nur eine Zwischenbilanz sein. Aber wenn je, so gilt gerade für die oft so verworrene LXX-Überlieferung das Wort, das Rahlfs über seine LXX-Studien setzte: ἐκ μέρους γιγνώσκομεν. Wenn auch noch nicht alles in endgültiger Sichtung vorliegt, so erlaubt doch das Bisherige wenigstens zu erkennen, ob die sog. Rezensionen, die man geschieden hat, in sich einheitliche Größen sind, oder ob schon jetzt, bei bescheidenem Material, sich Widersprüche zeigen.

Die erhaltenen antiken Zeugen, namentlich die Unzialen A B S, eine Reihe kleinerer Hss. und eine Fülle von Fragmenten und Papyri,

sind (von hexaplarischen Ausnahmen[88] abgesehen) keiner Rezension zugehörig. Nun ist freilich bei der Suche nach antiken Rezensionen in mittelalterlicher Überlieferung eine Kontrolle mit antikem Material unerläßlich, weil die Minuskeln nicht nur oft einen Mischtext bieten, sondern oft gar mitten im Text ihren Charakter ändern und einer anderen Vorlage folgen[89].

§ 1. Für Origenes' Hexapla sind Möglichkeiten der Kontrolle in reichstem Maße vorhanden: zahlreiche Zitate antiker Väter und eine Menge von hexaplarischen Noten, die sich auf den Rändern unrezensierter LXX-Hss. finden[90] und einander oft stützen, geben ein wertvolles Gerüst von Lesarten, die mit Sicherheit im LXX-Text der Hexapla gestanden haben. Natürlich gibt es keine hexaplarischen Noten und keine origenische Rezension zu den nur griechisch erhaltenen bzw. griechisch verfaßten Apocrypha (Idt. Tob. Stücke zu Est. Sap. Sir. Mac. I—IV), ebensowenig wie zum NT.

Freilich reicht diese gewiß reichhaltige Sammlung nicht dazu aus, einen fortlaufenden Text der LXX-Spalte der Hexapla wiederherzustellen. Das wird erst möglich durch die syrohexaplarische Übersetzung (abgekürzt Syh.), die Paulus von Tella 616/17 mit großer Genauigkeit nach der Hexapla angefertigt hat[91]. Erhalten sind davon vor allem der zweite Band eines einst vollständigen Exemplars, der berühmte codex syrohexaplaris der Ambrosiana; er enthält Ps., Iob, Prov., Eccl., Cant., Sap., XVI proph. Von dem verlorenen ersten Band[92], der auch Idt. und Tob. bis 7 11 enthielt, gibt es nur Bruchstücke. Im Text finden sich oft die kritischen Zeichen[93].

---

[88]) Es gibt hexaplarische Papyri; die erhaltenen vollst. Unzialen sind unrezensiert. [89]) So hatten Field und Ceriani, aus Gründen, die unten S. 98 erörtert werden, vermutet, daß die Hss. 19-82-93-108-127 die Rezension Lukians bieten; ihre Beobachtungen bezogen sich auf die Königsbücher. Lagarde unternahm es, auf Grund dieser Hss. die ganze LXX in ihrer, wie er meinte, lukianischen Gestalt zu edieren. Der erste Teil davon erschien in Göttingen 1883. Erst Rahlfs hat ermittelt, daß die gen. Hss. nur von Ruth 4 11 an zusammengehen; sie gehören durch den ganzen Oktateuch (außer dem Schluß des Buches Ruth) zu anderen Textformen. Mangels geeigneter Kontrollmittel konnte Lagarde diesen Mißgriff nicht bemerken. [90]) Fields große Ausgabe der Hexapla (Cambridge 1875) verzeichnet in den Prolegomena zu den einzelnen Büchern des AT, welche Hss. und welche Väterkommentare als Quellen in Frage kommen. [91]) Hrsg. von Ceriani, Monumenta Sacra et Profana VII, Mailand 1874, Literatur bei Nestle, Urtext S. 231. [92]) Gesammelt z. T. von Ceriani, Mon. Sacr. et Prof. II, 1—112, das Ganze von Lagarde, Bibliotheca Syriaca, Göttingen 1892. [93]) Nicht-hexaplarisch ist indes in Syh. der Text des Ps., der dem Vulgärtext folgt, wie Rahlfs, LXX-Ps. S. 122, ermittelt hat. Noch nicht untersucht ist m. W., welcher Textform Syh. in der Weisheit folgt; zu diesem Buch gibt es keinen hebr. Urtext, es kann also auch keine Übersetzungen geben. Aus demselben Grunde sind die aus dem

Die Rekonstruktion des hexaplarischen Textes beruht, das muß festgehalten werden, nirgends auf erhaltenen griechischen Hss. Wohl gibt es Hss., die dem zu fordernden Text mehr oder weniger nahe kommen; auf sie hat also die hexaplarische Textform mehr oder weniger stark eingewirkt. Man faßt diese meist auch unter sich verwandten Hss. unter dem Sigel *O* zusammen; man muß sich aber klar darüber bleiben, daß die Gruppe *O* in den einzelnen Büchern der LXX verschieden stark von der Hexapla beeinflußt ist und auch qualitativ den ursprünglichen Wortlaut in immer anderen Brechungen spiegelt. Endlich sind es in den einzelnen Büchern der Bibel immer wieder andere Hss., die sich der Hexapla am meisten nähern und so die Sigel *O* verdienen.

In der Genesis sind in dieser Gruppe zusammengefaßt die Hss. G-15-58-72-82-135-376-476, wobei zu beachten ist, daß es bis Gen. 12 24 zwei sehr scharf unterschiedene Familien *O* und *o* gibt. Im Iesaia besteht *O* nach den Feststellungen von J. Ziegler, dessen Ausgabe soeben erschienen ist, aus den Zeugen B-V-Q^{mg}-88-109-736, die sich in drei Unterfamilien gliedern. Im Buch der Richter wird *O* nur von 19-108-376-420 bezeugt, in Regn. I gar nur von A-247-376. Im Psalter endlich können (außer den erwähnten Papyrusfragmenten) überhaupt keine Hss. auf *O* zurückgeführt werden; nur das Psalterium Gallicanum steht hier als Zeuge zur Verfügung, da ja auch die Syrohexaplaris versagt. — Im Buche Hiob dagegen ist der Einfluß der Hexapla so stark gewesen, daß alle Hss. Verse und Versteile aufweisen, die eigentlich der LXX fremd sind und die erst Origenes (meist aus Theodotion[94]) unter dem Asteriskos in seinen Text aufgenommen hat. Hier müßte also eigentlich die ganze erhaltene Hss.-Masse mit *O* bezeichnet werden.

Wie stehen nun diese verschiedenen *O*-Gruppen zu dem, was wirklich für den Text des Origenes bezeugt ist? In Gen. 1—12 24 liegt die Sache etwa so, daß zwar beide *O*-Familien Origenes-Lesarten bieten, aber nicht jeweils dieselben. Im krit. Apparat zu Is. von Ziegler, wo die Familie *O* ohnehin keinen sehr geschlossenen Eindruck macht, findet sich nahezu auf jeder Seite eine kleine oder größere Abweichung von dem, was die Syrohexaplaris oder die hexaplarischen

ersten Band bewahrten Reste von Idt. und Tob. interessant. Nestle, Marginalien S. 44 macht darauf aufmerksam, daß die Syrohexaplaris zu Idt. 10 6 eine »lukianische« Interpolation aufweise. Der syrische Übersetzer wird — was ja ganz nahe liegt — das in der Hexapla nicht erhaltene, und außerdem den Psalter, dessen κοινή-Form zu seiner Zeit von der Liturgie her ganz fest gewesen sein wird, aus anderen Quellen ergänzt haben.

[94]) Hierauf bezieht sich Hieronymus' Tadel, Origenes habe aus anderen Übersetzungen unerlaubte Ergänzungen gemacht. Vgl. oben S. 67.

Noten bezeugen. Im Ier. ist, wie Rahlfs in seiner LXX-Ausgabe notiert, der Unterschied zwischen den Familien *O* und *L* (d. i. die Lukian zugeschriebene Familie) ganz geringfügig geworden, weil beide Familien die gleichen Ergänzungen nach der Masora aufweisen; die Hs. B indes, die im übrigen viel mit dem *O*-Text zusammengeht, hat gerade die meisten dieser Ergänzungen nicht. Man kann also schwerlich mit Rahlfs (Vorr. zur Ausg. der Genesis, S. 24) sagen, daß in einer bestimmten Gruppe von Hss. der »zur Hexapla gehörige . . . LXX-Text vorliege« — man darf höchstens sagen, daß diese Hss. alle in immer wieder anderer Weise von dem LXX-Text der Hexapla beeinflußt sind.

Gewiß, in der Schule von Kaisareia hatte man, wie oben erwähnt (S. 91) Vorsichtsmaßregeln getroffen, um das mühsam hergestellte Werk des Schulgründers vor allzu rascher Verfälschung zu bewahren. Trotzdem sind andere Hss. mit der Hexapla teils flüchtig, teils in Auswahl nach bestimmten Gesichtspunkten[95] verbessert worden: dafür bieten schon die antiken Hss. A und B, die streckenweise mit *O* gehen, reichlich Belege. Ferner, wenn ein neuer codex aus dem Text mehrerer anderer, oder gar noch aus Rollen zusammengestellt wurde, so konnte dieser Text ganz verschiedener Herkunft sein. Es kann also gar nicht wundernehmen, wenn ein codex größeren Umfangs hier origenisch gefärbt ist, dort nicht.

Im Mittelalter hat sich die Verwirrung nicht im gleichen Maße weiter ausgebreitet. Gewiß gibt es auch Minuskeln, die deutlich junge Textmischungen bieten; aber im ganzen hat die Ehrfurcht vor dem überlieferten Wort von der Spätantike an immer mehr zugenommen, so daß man in den einzelnen Klöstern vor Änderungen zurückscheute. Die größeren Minuskelgruppen — das gilt für die hexaplarischen wie für die nicht hexaplarischen — bestehen meist aus einem geschlossenen Kern treuer Zeugen, um den sich eine Reihe Minuskeln gruppiert, die hier und dort Neuerungen und fremde Lesarten aufgenommen haben. Jener Kern der Gruppe wird gewöhnlich auf eine Vorlage zurückgehen, die in besonderem Ansehen stand oder aus anderen Gründen oft kopiert wurde: meist ist beim Übergang zur Minuskelschrift eine Unziale Vorlage und Ursprung einer Minuskelfamilie geworden.

Aber wenn auch im Mittelalter die in der Spätantike so stark verwirrte Überlieferung wieder mehr geradlinig verläuft, so darf das

---

[95]) Ein solcher Gesichtspunkt ist z. B. das Bestreben, den scheinbar vollständigsten Text zusammenzubringen. Es gibt Hss., in denen aus einem großen Ausschnitt der Überlieferung alle umlaufenden Ergänzungen und Interpolationen zusammengetragen sind, weil der Hersteller meinte, der längste Text müsse der beste sein. In solchen Fällen wird meist auch der Überschuß der hexaplarischen Rezension verbucht sein.

nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Minuskel-Überlieferung nicht wie ein Leitfaden durch jene Verwirrung der Textformen führen kann; im günstigsten Fall führen sie an jene Verwirrung heran und lassen erkennen, welche Textformen sich gegen Anfang des Mittelalters herausgebildet hatten. In diesem günstigsten Fall müßten die Minuskeln auf gute Unzialen zurückgehen, die ihrem Wert nach mit A B S gleichgestellt werden können.

»Die kritik der Septuaginta hat ihren ausgang nicht am anfange, sondern am ende der entwickelung dieser übersetzung zu nemen«[96]. Dieses Ende der Entwicklung — soviel hat sich wenigstens für den hexaplarischen Text gezeigt — liegt nicht in der Fixierung des Textes durch Origenes; vielmehr ist danach noch eine Phase eingetreten, in der der hexaplarische Text mit dem übrigen wieder zusammenfloß. Man würde niemals wagen dürfen, auf Grund der erhaltenen Hss. allein etwas Gültiges über die Hexapla auszusagen.

§ 2. In derselben Weise soll nun untersucht werden, was sich über Lukians Rezension mit Sicherheit aussagen läßt.

Es sind weit über tausend hexaplarische Noten vorhanden, die zur Rekonstruktion des origenischen Textes beitragen. An entsprechenden Noten für Lukian haben sich 8 (acht) erhalten. Dabei haftet an sieben dieser Noten ein Schatten des Zweifels: der arabische Übersetzer der Syrohexaplaris vermerkt nämlich in einem Vorwort[97], die Noten aus Aquila, Symmachos und Theodotion seien mit α′σ′θ′ oder richtiger den syrischen Entsprechungen dazu bezeichnet worden; die Verbesserungen aus Lukians Text aber seien durch ein Lomad ̇ kenntlich gewesen. Nun finden sich in Syh. überhaupt keine so bezeichneten Varianten; nur ein Bruchstück aus dem (verlorenen) ersten Band bietet siebenmal dies wichtige Zeichen: Regn. IV, 9 9, 28; 10 24, 25; 11 1; 23 33, 35. Nun gibt es das Zeichen λ̇ auch in griechischen Hss., z. B. im Barberinus = 86 Rahlfs am Rande. Der Schreiber von 86^{mg} verwendet das Zeichen οἱ λ̇ oder λ̇, wenn er die Lesart aller übrigen Übersetzungen dem Text von 86 gegenüberstellen will; somit scheint er (οἱ) λ̇ im gleichen Sinne zu verwenden wie α′σ′ο′θ′ — doch verfährt er hier nicht einheitlich. Am Rande der wichtigen Hs. Q findet sich λ̇ nicht; hier schreibt der Scholiast stets οἱ λ′ und meint damit dasselbe wie der von 86, nämlich α′σ′ο′θ′. Wie dies Zeichen aufzulösen ist, bleibt noch zu klären[98]; sicher ist nur, daß es sich nicht auf Lukian

[96]) Lagarde, ankündigung S. 29. [97]) Die lateinische Rückübersetzung dieses arabischen Vorworts findet sich bei Field, Vorr. S. LXXXIV—V. [98]) Für die vorstehenden Mitteilungen über die Gewohnheiten der Schreiber und Scholiasten sowie für viele andere Anregungen bin ich Herrn Prof. Ziegler sehr zu Dank

bezieht. Sollte es da nicht möglich sein, daß der arabische, oder vielleicht schon der syrohexaplarische Übersetzer dem Zeichen λ oder ʌ, das er vorfand, einen falschen Sinn unterlegte (vgl. hierzu oben S. 78)?

An einer weiteren Stelle, Is. 9 6, ist eine bestimmte Lesart sicher für Lukian bezeugt; der unter dem Namen des Joh. Chrysostomos umgehende, zur Stelle nur armenisch erhaltene Is.-Kommentar[99] bietet den Beleg. Er stammt vermutlich aus dem späten IV. oder frühen V. Jh., führt also verhältnismäßig nahe an Lukians Lebenszeit heran; dies eine Zeugnis darf also als sicher gelten. Interessanterweise wird hier die Lukian-Lesart der sonst üblichen Lesart des »palästinischen« Textes, wie er a. O. bezeichnet wird, entgegengestellt.

Auf der schmalen Basis dieser wenigen Belege hat man nun versucht, die Rekonstruktion des Lukian-Textes aufzubauen. Diesem etwas kühnen Versuch kamen folgende Umstände zu Hilfe: an den sieben oben aufgeführten Stellen aus Regn. IV trifft die für Lukian bezeugte Lesart zusammen[100] mit den Hss. 19-82-93-108-127, die sich auch sonst von den übrigen Hss. abheben. An diesen sieben Stellen also bewahrt jene Hss.-Familie lukianisches Gut. Nun hat man weiter erkannt, daß die Bibelzitate Theodorets von Kyrrhos, in zweiter Linie auch des Johannes Chrysostomos sehr oft mit den Lesungen von 19-82-93-108-127 übereinstimmen. Da nun Theodoret und Chrysostomos in der Schule von Antiochia ausgebildet worden sind, schien der Schluß erlaubt, daß beide die Bibel in lukianischer Form zitieren; also mußten — so schloß man weiter — die Hss., die sich am engsten an die Thdt.-Zitate anschließen, die Rezension Lukians enthalten. Mithin war, wenigstens in den Königsbüchern, Lukians Rezension in den Hss. 19-82-93-108-127 enthalten, die man seither durch das Sigel *L* zusammenfaßt. Unabhängig davon fand Ceriani[101], daß die Überarbeitung der Peschittha, die Jacob von Edessa i. J. 704/5 mit Hilfe eines griechischen Textes vornahm, auf eine Vorlage zurückgeht, deren Besonderheiten ebenfalls bei Thdt. und in der Familie *L* wiederkehren. Also muß Jacob von Edessa nach Lukians Rezension gearbeitet haben; seine Bearbeitung heißt daher die syrolukianische. —

---

verpflichtet. οἱ λ' würde man am liebsten als οἱ λοιποί auflösen — doch wird nur einmal (Is 9 8) das οἱ λ' einer anderen Lesart (nämlich des Aquila) entgegengesetzt. [99]) Vgl. die Rückübersetzung der Mechitaristen, Venedig 1887. Vgl. dort S. 132f. und oben S. 81. [100]) Ausführlich dargelegt von Field, Vorr. S. LXXXVII; über die weiteren Schlußfolgerungen vgl. Rahlfs, Königsbücher, S. 81. [101]) Ceriani in den Memorie del R. Ist. Lombardo, phil.-hist. Kl. 1869/70 Bd. 11, S. 22, und in der Vorr. z. d. Monumenta Sacra et Profana II, 1, S. 22.

Die Bündigkeit dieser Beweise ist m. W. niemals in Zweifel gezogen worden.

Alles, was man seit Field an lukianischem Gut nachgewiesen hat, beruht auf der Annahme, Thdt. und Chrys. hätten die Bibel ausschließlich in lukianischer Form zitiert. Damit erhalten die Bibelzitate namentlich bei Thdt. dieselbe Wichtigkeit, wie sie die hexaplarischen Noten für die Rekonstruktion der Hexapla haben. So wie man solche Hss. der Gruppe *O* zuweist, die die von den hexaplarischen Noten geforderten Lesarten bieten, so bezeichnet man alle Zeugen als *L*-Hss., welche die textlichen Eigentümlichkeiten der Thdt.-Zitate wiedergeben.

Gegen diese Annahme erhebt sich zunächst der Einwand, daß Theodoret selbst niemals seinen Bibeltext als lukianisch bezeichnet. Nach Schulzes Index (Bd. V, s. v. Hexapli) zitiert Thdt. allein im Ps.-Kommentar 10 Lesarten der Hexapla; dreimal zieht er die Hexapla im Is.-Kommentar (ed. Möhle) heran — von ihr hat er also eine gewisse Kenntnis. Oft spricht er auch von dem, was andere Hss. bieten (ἄλλα ἀντίγραφα) — aber wenn der Bibeltext, dem Thdt. gegen die Hexapla und die anderen von ihm zitierten Hss. gewöhnlich folgt, wirklich der Lukians war, so hat Theodoret das entweder verschwiegen, oder er hat es selbst nicht gewußt.

Die Ergebnisse, die auf Grund des eben Skizzierten erzielt wurden, leiden an verschiedenen Faktoren der Unsicherheit. Gewiß ist es durchaus möglich, daß Chrys. und Thdt. die Bibel genau in der Form zitieren, die Lukian ihr gegeben hatte — aber bezeugt ist das nicht. Überall können unkontrollierbare Ausnahmen das Ergebnis unsicher machen. Wir wissen nicht, ob die Bibel Theodorets nicht vielleicht nur mehr oder weniger lukianisiert war (vgl. oben S. 92); wir wissen nicht, ob nicht ganz offiziell an manchen Stellen, ja vielleicht in ganzen Büchern die antiochenische Schule von Lukians Text zugunsten einer sonst in Ansehen stehenden κοινή abwich; wir wissen nicht, ob Thdt. immer dasselbe Exemplar benutzte oder mehrere, textlich verschiedene — kurz wir wissen überhaupt nicht, wie Thdt. zu Lukian stand.

Wir wissen auch nichts von der Textgeschichte der Rezension von Lukian bis Thdt.; wir haben gar keine Vorstellung davon, ob und wie stark in jenen knapp 100 Jahren der Lukian-Text abgewandelt worden ist (vgl. oben S. 87); es ist nur eine Annahme, daß dem Thdt. der echte Lukian-Text erreichbar war. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Thdt. tatsächlich etwas ganz anderes zitiert.

Wir wissen nicht einmal, welche Bücher der Bibel Lukians Rezension umfaßt hat. Es muß als ganz unsicher gelten, ob auch die

Apokryphen von ihm bearbeitet wurden. Wenn man nun auch in apokryphen Büchern mit Hilfe von Thdt.-Zitaten eine *L*-Familie konstituiert hat[102], so hat man damit den zweiten Schritt vor dem ersten getan. Es ist nicht zu erweisen, ob es überhaupt einen *L*-Text der Apokryphen gegeben hat; gerade hier kann Thdt. gezwungen gewesen sein, auf Nichtlukianisches zurückzugreifen.

Ein ganz trauriges Kapitel ist endlich die Unsicherheit der Ausgaben von Thdt. und Chrys.[103]. Aber selbst wenn das hs.liche Material einwandfrei vorläge, man dürfte sich auch dann nicht voll auf alle Zitate verlassen; denn jeder Schreiber konnte an jeder Stelle den ihm geläufigen Bibeltext einsetzen. Und so fehlt es denn auch in den Hss. nicht an Beispielen, daß Thdt. und Chrys. einen Wortlaut kommentieren, den das Lemma gar nicht oder ganz anders bietet. — Die hexaplarischen Noten sind als Varianten überliefert; bewahren also von selbst ihre Besonderheit. Bibelzitate geben sich aber als der übliche Text und unterliegen darum besonders leicht normalisierenden Tendenzen. Es ist also ausgesprochen schwierig, die Bibelzitate Thdt.s und Chrys. kritisch einwandfrei herzustellen; es ist wichtig, sich dies vor Augen zu halten, weil man so sehr viel auf diesen Zitaten hat aufbauen wollen.

Welche Ergebnisse sind nun für die lukianische Rezension erreicht worden? Ein Mißgriff war es, wenn Lagarde mit Hilfe der Hss. 19-82-93-108 die lukianische Textform in allen historischen Büchern herstellen wollte[104] (vgl. oben S. 94 Anm. 89); vielmehr geht diese Familie erst von Ruth 4 11 an zusammen; vorher (also fast im ganzen Oktateuch) gehören 19-108 zum sog. *O*-Text. Im Pentateuch kann überhaupt nur eine Hs. — es ist 75 — genannt werden, die einigermaßen genau

---

[102]) Über den *L*-Text im Buche Idt. spricht Nestle, Marginalien S. 44; für Mac. I und II konstruierte W. Kappler in seiner Diss. S. 33 eine *L*-Familie. In Mac. IV ist dieselbe Familie bestimmt nicht lukianisch. [103]) Thdt. liest man in der Ausgabe von Schulze, erschienen 1769—1774; sie beruht weitgehend auf der Ausgabe von Sirmond, Paris 1642; Schulze hat indes 3 Hss. dazu verglichen. Zweifel über die Zuverlässigkeit dieser Ausgaben, was die Bibelzitate anlangt, äußerte Rahlfs, Septuaginta-Studien 1, S. 16ff. Da Montfaucons Chrys.-Ausgabe (Paris 1718—1738) alles andere als Sorgfalt verrät (vgl. Lagarde, ankündigung S. 50), muß hier die Ausgabe von Henry Savile, Eton 1612, benutzt werden. Natürlich beruht sie auf einem viel zu kleinen und ganz zufälligen Ausschnitt aus den Hss. Migne bringt nur die Nachdrucke der Ausgaben von Schulze und Montfaucon. [104]) Veteris Testamenti Pars Prior, Graece. Göttingen 1883. Diese Ausgabe sollte das AT in seiner reinen, lukianischen Form herstellen. Nur dem Buch Esther ist ein krit. Apparat beigegeben; alles übrige ist ohne Angaben von Varianten gedruckt.

den Bibeltext des Thdt. wiedergibt — nur zögernd setzt Rahlfs[105] diese eine Hs. als Vertreter der lukianischen Rezension ein.

Für Iud. haben Hautsch a. O. und Rahlfs den *L*-Text gefunden in den Hss. 54-59-75-314 und in den Fragmenten von K. Pretzl, Iud. S. 245 fügt Z -82-106-134-344 hinzu. Im Buch Ruth (bis 4 11) soll *L* sich finden in 54-59-75-82-93-314. Im Buch Tobit gibt es überhaupt keinen *L*-Text; in Idt. dagegen weicht die Gruppe 19-108, die man auch hier *L* nennt (vgl. oben S. 42), sehr weit von den übrigen Hss. ab, wobei sie oft mit S geht. Im Buch Esther überliefern die Hss. 93-108 gar zwei Texte, einen, der trotz einiger Besonderheiten mit dem gewöhnlichen Text geht, und (zusammen mit 19) eine völlig andere Textform, die von einer starken Bearbeitung zeugt. Diese letztere Form heißt seit Lagarde die »lukianische«; ihre Herkunft von Lukian ist aber noch niemals erwiesen worden; die Vermutung, dieser Text sei lukianisch, rührt nur daher, daß 19-93-108 in den Königsbüchern wirklich lukianisches Gut bieten.

In den Makkabäerbüchern I—III zeigt die *L*-Gruppe, die hier übrigens nur durch sehr spärliche Thdt.-Zitate fundiert ist, wieder ein anderes Gesicht[106] — es muß dabei offen bleiben, ob Lukian diese Apokryphen überhaupt bearbeitet hat. Die Familie *L* jedenfalls zerfällt hier in zwei Unterfamilien; 64-236-381-534-728 stellen die eine, und 19-62-93-542 die andere, weniger »lukianisierte« Familie dar. Es fällt auf, daß gerade 19-93, sonst Kronzeugen für den *L*-Text, hier zwar auch lukianisch sein sollen, aber im ganzen anscheinend weniger lukianisches Gut bieten als die Hss. 64ff. In Mac. IV endlich trennen sich die beiden Familien völlig; sie existieren wohl noch, gehören aber zu ganz verschiedenen Texttypen. Auch ihr Charakter ändert sich weitgehend: die kleinere Familie 62-542 bietet recht treu den Text der Menologienklasse; die Hss. der anderen Familie (236-534-728, wozu noch 491 tritt) enthalten das Ergebnis einer sehr willkürlichen Kontamination zwischen den beiden sonst scharf geschiedenen Klassen. Indes fehlen auch in Mac. I und II Belege dafür nicht, daß die sog. Familie *L* dort keine Rezension, sondern eine Textmischung bietet[107].

---

[105]) A. Rahlfs, ed. Gen. Vorr. S. 28. Auf Grund allzu kühner Schlüsse hatte zuvor J. Dahse, I u. II, andere Hss., namentlich f = 130, als lukianisch bezeichnen wollen (a. O. S. 19). Seine Argumente können hier unberücksichtigt bleiben. [106]) Über die besonderen Merkmale von *L* in Mac. I—III hat W. Kappler demnächst zu handeln versprochen; vgl. die Vorrede z. s. Ausg. von Mac. I, S. 30 und s. Diss. S. 34 A. 3. [107]) *L* bietet in den Makkabäerbüchern eine stattliche Reihe von Dubletten, also Stellen, an denen zwei umlaufende und auch sonst belegte Lesarten im Text nebeneinander

Im Psalter dagegen ist, wie Rahlfs (Sept.-Studien 2) festgestellt hat, der Text Lukians, d. h. Theodorets, überall durchgedrungen; nur die alten Übersetzungen, einige Papyri und die Unzialen B R S U sind von Lukians Einfluß ursprünglich frei; später sind sie nach *L* korrigiert worden. Im Iesaia gibt es, wie J. Ziegler ermittelt hat, eine sehr breite *L*-Überlieferung, die auch noch auf vier bis sechs weitere, in der eigentlichen *L*-Gruppe nicht enthaltene Hss. übergegriffen hat. Diese selbst besteht im Is. aus 13 Hss., von den bisher genannten gehören ihr 62 und 93 an. In der Weisheit Salomonis weichen Theodorets Zitate überhaupt nicht ab von dem, was die Hss. bieten. Wie soll man hier entscheiden? Ist hier die Lukian-Rezension ganz und gar eingedrungen, oder hat es vielleicht nie eine gegeben? — Denn auch Sap. hat zeitweise als unkanonisch gegolten, weil sie nur griechisch, nicht hebräisch nachzuweisen war.

Es ist sicher richtig, daß man durch die Theodoret-Zitate auf Spuren einer wichtigen alten Textform aufmerksam geworden ist. Die merkwürdigste Tatsache ist, daß oft allein Thdt. und die sog. Lukian-Hss. auffällige Lesarten bieten, die sonst nur noch bei sehr frühen Autoren, wie Josephus und Justin dem Märtyrer, belegt sind. Diese sog. vorlukianischen Lesarten beweisen, daß uns oft nur in den sog. *L*-Hss. altes Gut erhalten ist; sie beweisen aber nicht, daß die Textform *L* im ganzen alt ist, denn es sind immer nur wenige Stellen, an denen man über Thdt. zurücktasten kann[108].

Fraglich bleibt, ob die Thdt.-Zitate wirklich auf eine Textform zurückführen. Das Bild, das die Hss. vom *L*-Text geben, ist so vielgestaltig und sein Charakter ist meist so unbestimmt, daß man kaum von einer einheitlichen Textform, geschweige denn von einer absichtlich und nach bestimmten Gesichtspunkten umlaufenden Rezension

---

stehen. Für Mac. I und II sind sie gesammelt von de Bruyne, Vorr. S. IIIff. Derartige Dubletten sind der sicherste Beweis für Textmischungen (vgl. S. 89 A. 77).

[108]) Nicht selten ist in der *L*-Klasse durch Verbesserungen nach dem Hebräischen in den Text eingegriffen worden. An solchen Stellen ist vor allem zu fragen, was die Hexapla bot. Pretzl, Jud. S. 244ff. hat erkannt, daß in Jud. diese Korrekturen durchweg aus der Hexapla übernommen sind, und zweifelt S. 258 daran, ob Lukian das Hebräische selbst herangezogen hat. Nach Rahlfs, Königsbücher S. 295 ff. finden sich aber auch selbständige Verbesserungen der *L*-Klasse nach dem Hebräischen; es gibt also, in einigen Büchern wenigstens, nichthexaplarische Korrekturen. Sehr oft stehen die ursprüngliche LXX-Lesart und die nach dem Hebräischen korrigierte Lesart in einer Dublette beisammen (Rahlfs, Königsbücher S. 298, Pretzl, Jud. S. 252); an solchen Stellen muß eine der beiden konkurrierenden Lesarten von außen eingedrungen sein; mitunter läßt sich zeigen, daß die masoretische Lesart zum umgebenden Text nicht paßt, also willkürlich eingefügt wurde.

reden kann. Im Iesaia liegt, soviel kann J. Ziegler mit aller Bestimmtheit versichern, der Textform *L* in irgendeiner Weise der hexaplarische Text zugrunde. In den von Rahlfs untersuchten Königsbüchern scheint dagegen der *L*-Text nichts mit dem hexaplarischen zu tun zu haben. Der *L*-Text in Jud. setzt die Korrekturen des Origenes geradezu voraus[109]; Pretzl a. O. S. 246ff. konnte nachweisen, daß die *L*-Klasse einen großen Teil der Verbesserungen nach der Masora wie die *O*-Klasse wiedergibt, so daß für Jud. an selbständige Korrekturen Lukians nach dem Hebräischen nicht zu denken ist; bezeichnenderweise läßt die *L*-Klasse gern Stellen aus, die in der Hexapla den Obelos trugen[110]. Die Stellung der *L*-Klasse, d. h. der auf Grund von Theodorets Zitaten hergestellten Klasse, zur Hexapla und zum Hebräischen schwankt also stark, und es ist möglich, wenn nicht wahrscheinlich, daß die Bibel des Thdt. in sich nicht einheitlich war, sondern hier der Hexapla näher stand, dort anderen Textformen.

J. Ziegler neigt dazu, wie er mir brieflich mitteilt, in dem *L*-Text des Is. zumindest deutliche Spuren einer Rezension anzuerkennen, da sich Korrekturen »1. nach dem hebr. Text (allerdings nicht so sehr direkt nach dem hebr. Text, sondern nach den jüngeren Übersetzern . . .) 2. nach den Gesetzen der griechischen Stilistik und Grammatik« finden. Die Richtigkeit dieser Beobachtungen, deren Nachweis freilich noch aussteht, soll nicht bestritten werden; es mag gern sein, daß die *L*-Hss. im Is. wirklich eine Rezension im eigentlichen Sinn bieten. Damit wird nur wieder erhärtet, daß die Gesamtbibel, aus der Theodoret schöpfte, in all ihren Teilen verschieden gewesen sein muß; denn neben dem rezensierten Is. stehen nun einmal Bücher in denen *L* sicher nur eine Textform (nicht Rezension) bietet. Was man in Antiochien im V. Jh. als gängigen Text benutzte, war offenbar ein Konglomerat aus den verschiedensten Quellen — daß dazwischen in einem oder mehreren Büchern Reste einer Rezension sich finden, steht nicht im Widerspruch zu diesem Ergebnis.

Selbst, wenn die Bibel des Thdt. genau die Lukians gewesen sein sollte, ist nicht zu bestreiten, daß der in den Hss. erhaltene *L*-Text alles andere ist als eine Einheit. Vielmehr geben die Hss. ein ebenso vielgestaltiges Bild wie die der *O*- Klasse; während dort der kontrollier-

[109]) Pretzl, Jud. S. 244—265. [110]) Überscharf ist nun Pretzls Schluß, es müsse eine Verwechslung der kritischen Zeichen durch nachlässige Kopisten vorliegen, wenn die *L*-Klasse auch Worte ausläßt, die *sub asterisco* standen: das hat die *L*-Klasse natürlich mit allen nicht hexaplarischen Klassen gemein; die Abhängigkeit von Origenes ist nicht so groß gewesen, daß alle asterisierten, also von Origenes neu aufgenommenen Worte in *L* eingedrungen wären. Viel wichtiger ist, daß ein großer Teil asterisierter Lesarten tatsächlich in *L* vorkommt.

bare hexaplarische Text in immer neuen Brechungen und Mischungen vorliegt, ist hier in der *L*-Klasse ein viel schwerer kontrollierbarer Text (wenn es einer war) in ähnlicher Weise in die große Masse der übrigen Überlieferung übergegangen. Das hs.liche Material zur Rekonstruktion des Textes *O* hat sich als sehr unzuverlässig erwiesen; das Material für den Text *L* ist noch unsicherer und vieldeutiger. Es wäre ein unerlaubter Schluß — das lehrt das Beispiel der *O*-Hss. — wollte man alles von den *L*-Hss. Gebotene für spätantike Lesart einer Textform halten.

Die gestellte Aufgabe ist für die Lukian-Rezension nicht, auch nicht teilweise, erfüllbar. Weder reichen die Hss. dazu aus, eine antike Textform, die mit der Lukians identifiziert werden könnte, zu rekonstruieren; noch genügen die antiken Zeugnisse, mit deren Hilfe man auch aus einer stark verwirrten hs.lichen Überlieferung das sicher Alte zurückgewinnen könnte. Im besten Fall können wir einem Text nahekommen, der im IV. Jh. schon umlief und im V. Jh. mehr und mehr Gestalt annahm (Theodoret, Jacob von Edessa).

Dieser Text mag allerhand lukianisches Gut enthalten haben, aber so, wie er sich heute präsentiert, verdient er den Namen einer Rezension nicht. Unter einer Rezension versteht man die Neuformung eines Textes nach bestimmten festen Gesichtspunkten oder in einer bestimmten Tendenz; ein rezensierter Text muß also in irgendeiner Hinsicht einheitliches Gepräge tragen. Nun ist es niemals möglich gewesen, den *L*-Text eindeutig zu charakterisieren. »Während Lucian sich auf der einen Seite näher an die Masora und Origenes anschließt ... entfernt er sich auf der andern Seite sehr oft von der Masora und Origenes«[111]. »Aus dem Gesamtcharakter L.s läßt sich kein Kriterium gewinnen (nämlich für das, was lukianisch und was vorlukianisch ist). Denn der Hauptcharakterzug dieser Rezension ist das Fehlen eines klaren Prinzips. Die ... nachgewiesenen Tendenzen sind nicht nur zu zahlreich und zu wenig konsequent durchgeführt, sondern kreuzen sich auch häufig, so daß man nicht, wie bei Origenes, ungefähr berechnen kann, was im Einzelfall herauskommen muß«[112]). An derselben Stelle hat Rahlfs »darauf hingewiesen, daß L.s Verhältnis zum hexaplarischen G-Texte im Psalter ein anderes ist als in den Königsbüchern.« Ralfs ist zeitweise der Meinung gewesen[113], in den *L*-Hss. unmittelbar den lukianischen

[111]) Rahlfs, LXX-Ps. S. 231, Sperrungen von Rahlfs. [112]) Rahlfs, Königsbücher S. 293. [113]) Ders., LXX-Ps. S. 230 schreibt: »Bei Vg, der Rezension Lucians ... erhebt sich dieselbe schwierige Frage wie bei der Rezension Hesychs: Was hat Lucian bereits vorgefunden, was erst selbst geschaffen? Auch hier ist die einzig mögliche Antwort: Von Lucian stammt alles, was Vg ausschließlich an-

Text zu haben; und so hat er sich trotz des oben Zitierten, das so klar gegen die Annahme einer wirklichen Rezension spricht, nicht von dem Gedanken lösen können, dieser so unbestimmte und uneinheitliche Text müsse auf das Wirken eines Mannes zurückgeführt werden. Die Schwierigkeiten, die diese Ansicht gegen sich hatte, lösen sich von selbst, wenn man in dem *L*-Text nicht eine beabsichtigte Rezension, sondern eine geschichtlich gewordene, in sich uneinheitliche Textform erblickt.

§ 3. Um die Bibelrezension Hesychs ist es immer sehr still geblieben; denn tatsächlich weiß man von Hesych durch Hieronymus nur gerade den Namen, und die wenigen Versuche, den Text einzelner Hss. auf Hesych zurückzuführen, sind zu keinem endgültigen Ergebnis gediehen. Wohl konnte Rahlfs[114] den Nachweis führen, daß die Unziale B ihrem Inhalt nach genau dem Kanon des Athanasius entspricht, woraus er sicher mit Recht die ägyptische Herkunft der Hs. folgert[115]. »Ist B aber ägyptisch«, so fährt Rahlfs a. O. fort, »so wird man schwerlich um die Folgerung herumkommen, daß in B ein Repräsentant der Rezension Hesychs erhalten ist«. Es sei anzunehmen, »daß sie (die Hs. B) den officiellen ägyptischen Text wiedergibt«[116]. Diese Annahme ist inzwischen durch Tatsachen widerlegt worden: in Is. und Ier. bietet B durchaus den hexaplarischen Text, gehört also sicher nicht zu einer anderen Rezension. Auch in Regn. I—IV und im Psalter steht B der Hexapla meist bedenklich nahe; freilich hielt Rahlfs[117] den Unterschied für groß genug, um B einer eigenen, nicht

gehört ... Aber einen durchaus zuverlässigen Maßstab bildet jener Grundsatz nicht, so richtig er auch im Ganzen sein wird« (Vg ist jener Vulgärtext des Ps., den Rahlfs mit *L* gleichsetzt). Im folgenden schränkt Rahlfs seinen Grundsatz zugunsten der vorlukianischen Lesarten ein; daß die nachlukianische Geschichte dieser »Rezension« für die moderne Kritik das Entscheidende ist, wird überhaupt nicht berührt. [114]) Ders., Alter und Heimat der vatikanischen Bibelhs., NGG., phil.-hist. Klasse, 1899, 72—79; vgl. dazu Bardenhewer, II² S. 251, wo betont wird, daß B älter sein kann als der Kanon des Athanasius (367), da dieser durch sein Edikt nur fixiert habe, was in Alexandria längst allgemein Brauch war. [115]) Schon Grabe, und nach ihm Fritzsche, hatten wahrscheinlich zu machen versucht, daß B zu Ägypten und zur Rezension Hesychs in Beziehung stehe. Vgl. Lagarde, Sept.-Studien S. 3ff. und Pretzl, Jud. S. 362—379. [116]) Hier ist Rahlfs von Lagarde abhängig, auch dieser hat in seinen Sept.-Studien S. 3 von den »drei durch Hieronymus bezeugten amtlichen (von mir gesperrt) Rezensionen der LXX« gesprochen. Ob die bewußten Rezensionen kirchlich anerkannt waren oder nicht, sagt Hieronymus nirgends (abgesehen von der hexaplarischen LXX). Dies Beispiel zeigt, zu welchen Konsequenzen die leise Willkür Lagardes in der Auslegung des Hieronymus geführt hat. [117]) Rahlfs, LXX-Ps. S. 227; der ganze sogleich angeführte Satz ist von Rahlfs gesperrt.

origenischen Klasse (also Hesych) zuzuweisen. Doch muß er dann annehmen, »daß Hesych denselben vorhexaplarischen Text wie Origenes zugrunde gelegt und diesen nur wenig geändert hat«, womit gesagt ist, daß dieser Text keine Rezension in unserem Sinne (oben S. 58) darstellt.

B ist also sicher entsprechend dem athanasianischen Kanon hergestellt; sein Text ist aber, soweit bisher untersucht, hier mehr, dort weniger, dort ganz von der Hexapla beeinflußt. Offen bleibt die Frage, ob man damals in Alexandria allgemein einen solchen Text las, oder ob (gegen einen bestehenden) gerade ein solcher Text eingeführt werden sollte. Auf alle Fälle ist es auch hier unmöglich, zu einer der fast legendarischen Rezensionen vorzudringen.

V

Nach dieser Umschau scheint alles, was man bisher zur Geschichte der LXX und ihrer Rezensionen gesammelt hatte, zu nichts zerronnen zu sein. Was Lagarde als seine Aufgabe ansah, nämlich »die drei . . . amtlichen Rezensionen der Septuaginta herzustellen«, hat sich als undurchführbar erwiesen. Die Überlieferungsgeschichte der LXX ist weit komplizierter verlaufen, als Lagarde ahnen konnte[118]; aber damit ist nicht gesagt, daß man darauf verzichten müßte, ihrem gewundenen und vielfach verzweigten Lauf nachzugehen. Es ist nicht einmal gesagt, daß das bisher Gesammelte wertlos ist; vielmehr führt das vorliegende Material, so wünschenswert neue, umfassende Forschungen sind, zu hinreichend sicheren Ergebnissen. Es muß nur eins aufgegeben werden: die vorgefaßte Meinung über die drei »amtlichen« Rezensionen.

Seit der Spätantike kann man wohl von einer Überlieferung der LXX im ganzen reden. In der Antike selbst herrschte anfangs nicht die Vollbibel, sondern die einzelne Rolle, deren jede ein, höchstens zwei Bücher des Ganzen enthielt. Dauerhafte codices waren zunächst die Ausnahme. Daraus folgt, daß die antike Überlieferungsgeschichte jedes einzelnen Buches besonders erforscht werden muß; wie die bisher vorliegenden Ergebnisse zeigen, haben tatsächlich alle Teile der LXX verschiedene Schicksale gehabt. Nur zu deutlich wird erkennbar, wie

[118]) In der Vorrede zur Ausgabe der Gen. nimmt Rahlfs Abschied von dem Ideal, das seinem Lehrer Lagarde und ihm selbst so lange vorschwebte: »Daß das, was ich hier biete, noch viel weniger als das im Buch Ruth Gebotene dem Lagardeschen Ideal eines Aufbaues nach den berühmten Rezensionen des Origenes, Lukian und Hesych entspricht, verkenne ich keineswegs. Aber wenn wir vorwärtskommen wollen, müssen wir uns nicht von vorgefaßten Theorien, sondern lediglich von dem gegebenen Material leiten lassen.«

eine feste Größe — etwa die Hexapla — auf alle Bücher verschieden stark einwirkt, mithin andere Textformen verschieden stark zurückdrängt oder aufsaugt.

Dementsprechend kann sich in der gesamten Überlieferung (Hss., Übersetzungen, Väterzitate zusammengenommen) viel oder wenig Altes erhalten haben; die Lage der Dinge ist in jedem Buch der LXX anders. Es kann möglich sein, die Überlieferungsgeschichte bis ins III. Jh. zurückzuverfolgen; oft wird man sich damit bescheiden müssen, den Zustand des V. Jh.s festzuhalten. Denn wenn auch — abgesehen von der Hexapla — in dem zur LXX überlieferten Material keine verläßlichen Spuren antiker Rezensionen aufzuspüren sind, antike Textformen lassen sich hin und wieder nachweisen.

Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht die Iesaia-Überlieferung, die J. Ziegler sehr eingehend untersucht hat. Die Ergebnisse, über die hier referiert wird, sind ausschließlich ihm zu verdanken. Im Is. gibt es eine *O*-Gruppe; die oft, aber nicht immer, mit der für Is. gut bezeugten Hexapla geht. Es gibt einen durch Thdt. und Ps.-Chrys. in Is. (vgl. oben S. 97) gedeckten *L*-Text, der in sich oft uneins ist und wie so oft Korrekturen, Dubletten und Mischlesarten aufweist. Oft läßt sich erweisen, daß hier (anders als im Psalter) der hexaplarische Text dem *L*-Text zugrunde liegt. Die Unziale S, gelegentlich auch A, nimmt, wie gewöhnlich, eine schwer zu definierende Mittelstellung ein; von allem, was umlief, hat sie etwas aufgenommen, belegt also zahlreiche Varianten als alt, ohne indes einen in sich einheitlichen Text zu bieten. Mit solchem Stand der Überlieferung würde man schwerlich über das V. Jh. zurückreichen können. Der *O*-Text freilich ist hier sicherer als sonst belegt, weil hier B (Ende IV. Jh.s) als Zeuge auftritt; aber mit dem *L*-Text, der sich oft als von der Hexapla beeinflußt, mithin jünger, erweist, kann man wohl kaum (vgl. S. 98 f., 103) über Thdt. zurückreichen, — und die übrigen Unzialen wird man bei ihrem Mischcharakter ganz vorsichtig beurteilen.

Nun führt ein vereinzelter Zeuge, der Marchalianus Q zusammen mit dem Papyrus 965, ein gutes Stück weiter. Durch gewissenhafte Interpretation konnte J. Ziegler an vielen Stellen zeigen, daß sie einer ursprünglichen, nicht hexaplarischen LXX-Form angehören; obendrein werden mehrere dieser typischen Stellen von Kyrill v. Alexandria zitiert; eine wird durch Hieronymus dem »alexandrinischen« Text zugewiesen, womit dieser Text eindeutig lokalisiert ist. In Q hat sich also ein Text trotz der allgemeinen Verwirrung des IV./V. Jh.s nahezu rein erhalten[119]; oft findet sich gegen die ganze übrige Überlieferung

[119]) Ein paar hexaplarische Einschübe, die sich auch in Q finden, beweisen nur, wie sehr der hexaplarische Text überall im Vordringen war.

nur hier das Alte, — immer nämlich, wenn Hexaplarisches auf alle übrigen Zweige abgefärbt hat. Mit Hilfe von Q wird es möglich (was sich sonst fast ganz verbieten würde) hexaplarisches und vorhexaplarisches Gut zu sondern und dazwischen zu wählen. Durch diese Kontrolle kann fast durchweg der Überlieferungszustand nicht des V., sondern des III. Jh.s festgestellt werden.

Etwas anders liegt die Sache in den Makkabäerbüchern. In Mac. I—III vertreten alle Zeugen im großen und ganzen einen Text, der sich allerdings, wie de Bruyne gezeigt hat[120], mit der Vorlage der ältesten lateinischen Übersetzungen nicht recht auf einen Nenner bringen läßt. Auffälligerweise gehen S und *L* (vgl. darüber oben S. 101) manchmal mit dem Lateiner. Eine Klärung brachte die Untersuchung von Mac. IV. Hier steht auf der einen Seite der Text der Bibelhss., vertreten von denselben Zeugen, die Mac. I—III überliefern. Die kleinen Eigentümlichkeiten der Unterfamilien setzen sich in Mac. IV ohne Bruch fort. Auf der anderen Seite hat sich meist in Menologien-Hss., außerdem in der syrischen Übersetzung, ein zweiter, ziemlich abweichender Text erhalten (*M*). Die beiden Textformen stehen aber nicht unvermittelt nebeneinander; vor allem sind es S und *L*, die sehr zahlreiche *M*-Lesarten aufgenommen haben, also einen Mischtext bieten. Offenbar hat es, wie die lateinischen Übersetzungen nahelegen, auch in Mac. I—III einen der Klasse *M* entsprechenden Text gegeben; und man darf annehmen, daß S und *L* sich ähnlich zu diesem verlorenen Text verhielten, wie sie es zu dem erhaltenen *M*-Text tun. In Mac. IV erweist sich der *M*-Text als ein textkritisch äußerst wichtiges Hilfsmittel; mit seiner Hilfe läßt sich z. B. erweisen, daß in den Text der Bibelhss. schon im IV. Jh. Stellen aus dem NT eingeschoben worden waren.

Wie diese Beispiele zeigen, ist es kein hoffnungsloses Unternehmen, wenn man trotz des schwierigen Zustandes der Überlieferung bis ins III. Jh. zurück vorzudringen versucht. Freilich liegen die Dinge nicht überall so günstig. Rahlfs' Untersuchungen zum Psalter zeigen, wie eine bestimmte Textform, eine κοινή, im V. Jh. und später die ursprüngliche Vielfalt der Texte verschlang; die Herstellung des ursprünglichen Zustandes ruht hier fast ganz auf der außergriechischen Überlieferung. In der Weisheit Salomonis ist die Überlieferung ganz problemlos; an belanglosen kleinen Fehlern lassen sich Minuskelgruppen aufreihen; aber die Unzialen bezeugen fast übereinstimmend alle den gleichen Text; hier kann also nicht die Rede von gleichberechtigten antiken Textformen sein. Entweder hat hier ein Text alles

[120]) de Bruyne, Vorr. S. III ff.

andere verdrängt (vgl. oben S. 102), — oder es hat nie etwas anderes gegeben. Ein tieferes Eindringen in die Überlieferungsgeschichte ist hier jedenfalls nicht möglich. In anderen Büchern, z. B. der Genesis, gewinnt man das Bild einer hoffnungslosen Verwirrung; offenbar sind dort verschiedene Formen ineinander gelaufen. Bislang hat sich kein Mittel gefunden, dort die verschlungenen Fäden historisch zu entwirren. In Jud. stehen sich wieder zwei Texttypen scharf gegenüber: auf der einen Seite der Vaticanus B mit etwa 12 Minuskeln, auf der andern der Rest der Überlieferung. Die Frage ist noch nicht entschieden, ob hier der B-Text eine eigene Übersetzung aus dem Hebräischen darstellt, oder ob eine starke Überarbeitung der LXX vorliegt[121]; in Jos. und Ruth ist B wieder ein treuer Zeuge des gewöhnlichen LXX-Textes.

Und doch, so verschiedenartig die einzelnen Bücher der LXX überliefert sind, so findet sich doch wieder viel Gemeinsames, wenn es nur gelingt, jene Jahrhunderte der Verwirrung (das IV. und V.) zu überwinden. Nicht immer ist diese Schwelle übersteigbar; aber wo sich ein Einblick in die Zeit vor Konstantin öffnet, zeigt sich fast regelmäßig, daß man an verschiedenen Orten oft sehr stark verschiedene Texte der LXX las. Bei weniger gelesenen Büchern ist es öfter vorgekommen, daß beide Texte sich unvermischt erhalten haben: so bewahrt der Sinaiticus S im Buche Tobit gegen alle anderen Hss. einen ganz singulären Text. Im Buche Esther sind es die sog. *L*-Hss., die eine zweite, ganz abweichende Fassung erhalten haben. Für Mac. I—III hat es wahrscheinlich ebenfalls eine wesentlich andere Fassung gegeben; sie ist fast spurlos (vgl. oben S. 108) verloren; in Mac. IV hat sie sich erhalten, weil sich dort die Überlieferung gegabelt hat: die Legendarien gehen auf den einen, die Bibelhss. auf den anderen Überlieferungskreis zurück. Gern möchte man diese verschiedenen Textformen verschiedenen Sprengeln der Kirche zuschreiben; und wie das Beispiel des Is. zeigt, ist ein positives Ergebnis hier u. U. möglich; was freilich Est., Tob. und Mac. IV anlangt, verbieten sich einstweilen derartige Versuche, weil sich keine Anhaltspunkte für eine solche Lokalisation bieten. Trotzdem würde sich die Selbständigkeit und Eigenart der einzelnen Fassungen am besten erklären, wenn man sich denkt, daß derartige Texte länger in einer bestimmten Gegend bodenständig

[121]) Vgl. Pretzl, Jud. S. 236 und 362—379; er möchte im B-Text von Jud. die Rezension Hesychs erblicken, kann aber die Methode der Überarbeitung nicht eindeutig erweisen (dies wird S. 377 unten eingestanden). Man wird Pretzl indes soweit folgen dürfen, daß man den B-Text hier für eine ägyptisch-alexandrinische Textform (nicht Rezension!) ansieht. Lagarde, Sept.-Studien S. 3ff. wollte gegen Fritzsche nachweisen, daß B eine selbständige Übersetzung aus der Masora biete.

waren. — Wird man behaupten dürfen, daß in den starken Abweichungen dieser Apokryphen (Tob., Est., Mac. IV) sich ein Zustand der LXX-Überlieferung spiegelt, der einst allgemein war?

Zweifellos ist eine solche Vielheit stark abweichender Texte nicht das Ursprüngliche; ganz gewiß steht eine noch ältere Einheit hinter diesen Erscheinungen. Hier beginnt die große Aufgabe der gewissenhaften philologischen Interpretation; durch sie kann entschieden werden, was jeweils die beste Textform ist; durch sie läßt sich ermitteln, wo selbst die älteste Überlieferung fehlerhaft ist (was nicht selten vorkommt); kurz, in ihr ist der Maßstab der Kritik gegeben, die auf das oft verwirrte und vieldeutige, oft in sich widersprechende Zeugnis der Überlieferung angewandt werden muß. Vielleicht muß darauf verzichtet werden, die Anfänge jener Spaltungen und Variationen historisch genau zu erforschen. Im allgemeinen aber reicht das Zeugnis der Überlieferung weit genug zurück, so daß man hoffen darf, das kritische Abwägen des Überlieferten werde auf den sprachlich und sachlich passendsten, mithin ursprünglichen Wortlaut zurückführen.

Es bleibt also das Ziel, verschiedene Textformen (nicht Rezensionen!) der LXX möglichst rein nebeneinander herzustellen, um durch kritischen Vergleich der einzelnen Abweichungen wirklich bis zum Ursprünglichen vorzudringen. Aber dies Ziel ist nicht überall in gleicher Weise erreichbar; aus den verschiedensten Gründen kann der Versuch scheitern, die Textformen der LXX vor Konstantin zurückzugewinnen. In diesem Punkte hat sich der Optimismus Lagardes und seiner Anhänger nicht bewährt; statt dessen kann heute mit weit größerer Sicherheit erkannt werden, welche Ergebnisse wirklich erreichbar sind.

[Abgeschlossen im Mai 1939.]

Die Apostel zwischen Jerusalem und Antiochia.

Von Prof. Dr. **Walter Grundmann** in Jena.

Adolf-Hitler-Straße 12 a.

In dem im 38. Jahrgang dieser Zeitschrift vorgelegten Aufsatz über »das hellenistische Christentum innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde« habe ich auf den dreifach bestimmten Charakter dieser Urgemeinde hingewiesen. In ihr ist das galiläische Element durch die Jünger Jesu, das judaistische durch die in Jerusalem hinzugewonnenen Christen und das hellenistische durch den Stephanuskreis lebendig. Eine Frage war dabei nur gestreift worden, nämlich die nach der Stel-

lung der Apostel. Sie ist aber für das Gesamtverständnis der urchristlichen Geschichte von einer entscheidenden Bedeutung. Diese Frage ist der Anlaß zur vorliegenden Arbeit. Sie soll zugleich die Ergebnisse weiterer eigener Arbeit an den Fragen der Urgemeinde berücksichtigen und verarbeiten, was der neue Kommentar zur Apostelgeschichte von Otto Bauernfeind[1] an Ergebnissen für die besonders umfangreich erörterte Periode des Urchristentums in Jerusalem ergeben hat.

Unsere letzte Arbeit ging aus von der doppelten Urgemeinde in Jerusalem und in Galiläa. Wir erkannten sie an der Doppelheit der Lokalisierung der Erscheinungsberichte in Galiläa und Jerusalem. Durch eine Erörterung der Differenzen zwischen Act 1 3 ff. und I Cor 15 3 ff. wurden wir zu der Erkenntnis geführt, daß die Jerusalemlokalisation und die Ausgestaltung der Jerusalemerscheinungen auf judaistische Gedanken zurückgeht. Während Paulus seine Damaskusvision als Erscheinung des Auferstandenen verstand und dementsprechend dadurch seinen Apostolat begründet sah, beschränkt die Berichterstattung in Act 1 die Erscheinungen auf 40 Tage und behält sie nach Act 10 41 den »vorerwählten Zeugen« vor, so daß Paulus nicht als Apostel gelten kann. Zu dieser Differenz trat eine zweite, die sich in der Geistanschauung auswirkte: Act 1 und damit die Jerusalemtraditionen auch in Lc 24 1 ff. trennen Erscheinung des Auferstandenen und Geistausgießung. Paulus kennt diese Trennung nicht.

Es läßt sich nun u. E. zeigen, wie dieser letzte Unterschied weiterwirkt in das Verständnis der Erscheinungen selbst hinein. Wir erhalten an sich von Paulus kaum eine nähere Schilderung seiner Damaskuserfahrung. Aus Act erfahren wir, daß es sich um eine Lichtvision und eine Audition handelte, wobei die Überlieferung schwankt, wieweit die Begleiter des Paulus daran Anteil gehabt haben[2]. Es ist wahrscheinlich, daß II Cor 4 6 an die Damaskusvision zu denken ist: »Gott, der da sprach: Licht wird hervorleuchten aus der Finsternis!, hat in unseren Herzen es aufleuchten lassen, daß die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi erleuchtet werde«. In einem an das Schöpfungsgeschehen erinnernden inneren Vorgang ist es in Paulus hell geworden, und in der Erkenntnis Jesu Christi ist es zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes gekommen, wie sie sich in Jesus Christus widerspiegelt. Der Ton liegt also hier auf einem inneren Vorgang, was durch Gal 1 16 bestätigt wird, wo von einer Offenbarung

[1]) Otto Bauernfeind, Die Apostelgeschichte. Theologischer Handkommentar zum NT (1939). [2]) Nach Act 9 8 hören die Begleiter des Paulus eine Stimme, sehen aber niemand; nach 22 9 (Wirbericht) sehen sie den Lichtglanz, hören aber nichts, ebenso 26 13. 14.

des Sohnes Gottes »in mir« die Rede ist. Für das Verständnis der Erscheinung selbst ist über die Bestätigung ihres Lichtcharakters hinaus nichts zu gewinnen. Man wird also I Cor 15 35 ff. heranziehen müssen, wo Paulus über das Wie der Auferstehung redet. In diesen Erörterungen geht er einen anderen Weg, als er unter seinen pharisäischen und rabbinischen Zeitgenossen üblich war. Sie denken sich die Auferstehung stark materialistisch, eine wunderbare Fortsetzung dieses irdischen Lebens unter wunderbar gewordenen irdischen Verhältnissen von Fruchtbarkeit und Schmerzlosigkeit. Der Spott, der in der Sadduzäerfrage an Jesus liegt (Mc 12 18 ff.), ist dafür ein deutlicher Beweis. Jesu Worte, die die Auferstehung in anderer Art denken und den Auferstandenen ein Sein wie die Engel in Gott zulegen, mußten überraschend wirken[3]. Paulus steht nun durchaus in dieser von Jesus angegebenen Linie. Sein Grundsatz lautet: »Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben und die Vergänglichkeit nicht die Unvergänglichkeit« (I Cor 15 50). Dieser Grundsatz wird nun in ausdrückliche Beziehung zu dem auferstandenen Christus gebracht, der im Unterschied zum irdischen Adam, der eine lebendige Seele, ein Lebewesen, irdisch und aus Erde ist, lebenschaffender Geist, himmlisch und vom Himmel ist (v. 45-49). Die Auferstehung ist die Existenzverwandlung aus dem Bilde des irdischen Menschen in das des himmlischen Menschen, und diese Existenzverwandlung umfaßt den Leib als Träger der Existenz, der nicht mehr Fleisch und Blut, sondern Geist ist. Die Vorstellung der Auferstehung und die Schilderung der Seinsweise des Auferstandenen ist durchaus unmaterialistisch und vom Geistgedanken her bestimmt.

Zu diesem aus Paulus zu erschließenden Verständnis der Erscheinungen des Auferstandenen steht nun der den Jerusalemerscheinungen anhaftende Auferstehungsmaterialismus in starkem Widerspruch. In Lc 24 39 ff. wird ausdrücklich betont, nachdem die Meinung der Jünger, einen Geist zu sehen, mitgeteilt war (v. 36): »Berühret mich und sehet, daß ein Geist kein Fleisch und keine Knochen hat, wie ihr sie an mir sehet« (v. 39) — man vergleiche damit I Cor 15 50 — und wird berichtet, daß Jesus vor den Augen seiner Jünger gegessen habe (v. 42), was vielleicht in Act 1 4 συναλιζόμενος wieder aufgenommen ist[4] und in 10 41, das zu der gleichen Traditionsschicht in den Act gehört und, wie wir noch sehen werden, dem Petrus in den Mund gelegt ist, bestätigt wird: ». . . uns, die wir mit ihm gegessen und getrunken haben nach seiner Auferstehung von den Toten«. Die gleiche

[3]) Vgl. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Midrasch und Talmud I (1922) 887ff.; E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (1937) 255—257. [4]) Vgl. Bauernfeind a. a. O. 20.

Art der Materialisierung findet sich Joh 20 26 ff., wo der Auferstandene den Thomas seine Finger in seine Wunden legen läßt.

Diese Beobachtung wird um so bedeutsamer, als die Galiläaerscheinungen von diesem Materialismus frei sind. Joh 21 1 ff. weiß kaum etwas von solcher Materialisierung und hüllt alles in den zarten Schleier einer geheimnisvollen Begegnung mit dem Kyrios[5]; den gleichen Sachverhalt bietet Mt 28 16 ff.

Der zwischen Paulus und Act 1 beobachtete Gegensatz greift also tief in die Vorstellungswelt, aus der heraus gestaltet worden ist, hinein. Dabei ergibt sich der bedeutsame Tatbestand, daß die Anschauung, die Paulus wiedergibt, sich mit der Galiläatradition deckt, während gegen beide die Jerusalemtradition steht. Wir hatten früher den judaistischen Charakter der Jerusalemtraditionen erkannt. Wir erkennen jetzt die Zusammengehörigkeit der Galiläatradition mit der des Paulus. Wenn Paulus I Cor 15 3. 4 eine urgemeindliche Bekenntnisformulierung zitiert, kann sie nur aus den Vorstellungen gewachsen sein, die wir in der Galiläatradition vorfinden, die damit den Aposteln zuzuweisen wäre, während die Jerusalemtradition, die mit dem Jakobuskreise zusammenhängen dürfte, der den Primat des Petrus bei den Erscheinungen beiseitedrängte[6], eine jüngere Schicht der Über-

[5]) In Joh 21 1 ff. sind verschiedene Hände erkennbar. Deutlich gehört v. 14 dem Bearbeiter der endgültigen Gestalt des vierten Evangeliums an. Löst man ihn heraus, dann wird der Anschluß des Gespräches (21 15 ff.) an die Begegnung am See deutlich. v. 1 ist ebenfalls von diesem Redaktor überarbeitet worden, gehört ihm aber nicht voll zu. In vv. 1-13 sind zwei Berichte erhalten, die einander stören. Löst man die vv. 5. 6 und 10. 11 heraus, die von einem wunderbaren Fischzug — vgl. dazu Lc 5 1 ff. — berichten, so ergibt sich ein klarer Bericht von zarter und dichterisch schöner Art. Es fallen jene Widersprüche weg, die die Geschichte verunstalten, so, daß der Auferstandene über hundert Meter über den See ruft, als er seiner Jünger ansichtig wird: »Kinder, habt ihr nicht etwas Fisch?«, obwohl er dann Fisch hat, ohne daß der wunderbare Fang ausgenützt wird, ferner daß Petrus zweimal an Land kommt und das zweitemal das Netz allein zieht, was vorher die Jünger zusammen gezogen haben. Es bleibt jene wundervolle Geschichte vom Wiedererkennen am Ostermorgen, die sehr alt zu sein scheint. Übrigens enthält dieser Bericht die für die Galiläaerscheinungen charakteristische Idee: »Jesus der Kyrios« im Unterschied zum »Jesus der Messias« in den Jerusalemerscheinungen. [6]) Neben I Cor. 15 7 ist der Bericht des Heb-Evangeliums wichtig, wonach Jesus, nachdem er sein Schweißtuch dem Diener des Hohenpriesters gegeben hatte, zu Jakobus ging, ihm erschien und danach erst zu den Leuten um Petrus ging, — »ein überaus interessantes Zeugnis, bis zu welchem Grade von Frechheit die ἀπὸ Ἰακώβου in ihrer Geschichtsfälschung vorgeschritten sind« (v. Harnack, Sitzungsber. Akad. Berlin 1922 S. 67). Zum Text vgl. E. Preuschen, Antilegomena S. 7. Es ist wichtig, zu beachten, daß Jesus mit Jakobus zusammen ißt und daß der Bericht in Jerusalem lokalisiert ist.

lieferung darstellt. In ihr machen sich die massiven jüdisch-pharisäischen Vorstellungen vom Sein nach der Auferstehung breit, wie wir sie aus ihren Äußerungen kennen.

Damit stehen wir vor einer doppelten bedeutungsvollen Frage. Wohin gehört die Vorstellung vom leeren Grab? Haben die Jerusalemerscheinungen überhaupt einen geschichtlichen Wert?

Die galiläischen Erscheinungen sprechen nicht vom leeren Grab. Auch bei Paulus erfahren wir nichts darüber. Wenn G. Kittel aus dem ἐτάφη I Cor 15 4 das Wissen um das leere Grab herausliest[7], dann muß doch darauf hingewiesen werden, daß damit zuviel behauptet ist. Harnack dürfte recht haben: das Bekenntnis besteht aus zwei Aussagen: »er ist gestorben für unsere Sünden nach den Schriften« und »er ist auferstanden am dritten Tage nach den Schriften«. Die erste der beiden Aussagen bekommt ihre Begründung durch das »er wurde begraben«, die zweite durch »er wurde gesehen von Petrus, danach von den Zwölfen«[8]. Das ist allerdings richtig, daß ein apologetischer Zweck der Geschichte vom leeren Grab nicht innewohnt, daß diese Geschichte vielmehr das leere Grab als etwas Beunruhigendes (so auch Lc 24 22 f.) betrachtet, »daß der Osterglaube nicht an der Leerheit des Grabes entstand oder aus ihr seine Begründung und Stützung erhielt«[9], was wieder erweist, daß der Osterglaube in Galiläa entstand. Ob allerdings die Geschichte vom leeren Grab der Anschauung des Paulus widerspricht, ist, wenn man an Rm 8 11 denkt — »Wenn nun der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, dann wird, der Jesus Christus auferweckt hat von den Toten, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch den Geist, der in euch wohnt« — durchaus offen. Deutlich ist aber, daß in die Grundform der Geschichte vom leeren Grab die Verbindung mit den Galiläatraditionen erst eingetragen worden ist. Mc 16 7 ist innerhalb Mc 16 1-8 sekundär. »Der Vers stört zwischen v. 6 und 8. Das Schweigen der Frauen v. 8 angesichts der wunderbaren Entdeckung war schon merkwürdig; v. 7 macht es zum Ungehorsam gegen einen ausdrücklichen Befehl. v. 7 wie 14 28 setzt einen Mc-Schluß voraus, in dem von einer galiläischen Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus und den Jüngern erzählt wird; hier bemerkt man, wie die spätere Grabesgeschichte in diesen Zusammenhang eingeordnet wird. v. 7 will beide Erzählungen verbinden. Die Jünger sind nicht geflohen (wie nach 14 27. 50 der Fall ist). Ihre Flucht wird verwandelt in eine Reise nach Galiläa auf Befehl des

[7]) G. Kittel, Die Auferstehung Jesu in Deutsche Theologie (1937) 133ff. Zu unserer Frage s. dort 140f. und 151—154. [8]) SAB 1922 S. 63f. [9]) Kittel a. a. O. 153.

Engels. 14 28 war diese von Jesus vorausgesagt worden«[10]. Damit führt die Geschichte vom leeren Grab von selbst hinüber zu der Frage nach dem geschichtlichen Wert der Jerusalemtradition überhaupt.

Wir gehen bei der Beantwortung dieser Frage aus von einer Beobachtung, die M. Albertz vor einigen Jahren in dieser Zeitschrift ausgesprochen hat[11]. Er macht auf Act 1 13. 14 aufmerksam: ». . . diese (nämlich die Apostel) waren alle einmütig beisammen zum Gebet mit den Weibern, mit Maria, der Mutter Jesu und mit seinen Brüdern« und stellt dazu fest, daß der Kern der Urgemeinde sich aus drei Gruppen zusammensetzt: aus den Aposteln, den Frauen und den Verwandten Jesu. Es scheint nun so, als wenn sich die Erscheinungsberichte auf diese drei Gruppen verteilten: die Erscheinung vor Petrus und den Aposteln gehört nach Galiläa; ihre Übertragung nach Jerusalem in Lc 24 33 ff. trägt deutlich sekundären Charakter[11a]. Den Frauen gehört die Geschichte vom leeren Grabe zu. Es sind die gleichen Frauen, die am Kreuze stehen (Mc 15 40 f.). Sie gehen am Ostermorgen ans Grab (16 1). Die Geschichte selbst ist in ihrer heutigen Form eine Legende. Aber sie kann, was durch die zu ihr angestellten Beobachtungen erhärtet wird, einen Kern enthalten, der mit einem Erlebnis der Frauen am Ostermorgen zusammenhängt Mit dieser Geschichte vor allem ist ja der rätselhafte dritte Tag unlöslich verbunden, von dem Heinrich Weinel urteilte: »Es ist richtig, daß es im AT keine Stelle gibt, von der wir verstehen, wie durch sie die Jünger auf den Gedanken gekommen sein könnten, die Auferstehung Jesu nach drei Tagen anzusetzen . . . Aber auch die angezogenen religionsgeschichtlichen Parallelen sind noch ganz ungenügend«[12]. Dieser dritte Tag aber hat seinen festen Platz bereits in dem I Cor 15 3. 4 zitierten Gemeindebekenntnis. Er ist also älter als die sonstigen Jerusalemtraditionen. Wir werden in der Geschichte vom leeren Grab, die nicht zu den Christophanien, sondern zu den Angelophanien gehört, eine Zwischenstufe zwischen den Galiläatraditionen und den Jerusalemtraditionen zu sehen haben. Neben den Aposteln und den Frauen werden die Verwandten Jesu erwähnt. Haben sie etwas mit den Jerusalemtraditionen zu tun? Das ist von vornherein nicht unwahrscheinlich, weil wir bereits I Cor 15 7. 8 eine Jakobuserscheinung in einer mit der Petruserscheinung rivalisierenden Formel haben; Jakobus aber ist seit etwa 46 der Leiter der Urgemeinde in Jerusalem und ist Bruder Jesu, gehört also zu den

[10]) Jack Finegan, Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu (1934) S. 107. [11]) ZNtW 21 (1922) 267 ff. [11a]) Wahrscheinlich schimmert in der Erwähnung des Fisches in Lc 24, 42 f. noch der Zusammenhang mit einem Ereignis am galiläischen See, ähnlich Joh 21, 1 ff., durch. [12]) H. Weinel, Theologie des NT 4. Aufl. (1928) S. 195.

Verwandten, der dritten Gruppe im Kern der Urgemeinde. Die Emmauserscheinung nennt den Namen des einen der Jünger: Kleopas (Lc 24 18). Es ist wahrscheinlich, daß er identisch ist mit dem Klopas, dessen Weib mit am Kreuze steht (Joh 19 25). Nach altkirchlicher Tradition ist dieser Klopas ein Bruder des Vaters Jesu gewesen, also Jesu Onkel[13]. Dann würde die Emmausgeschichte neben der Jakobuserscheinung auch dem Verwandtenkreis zugehören[14]. Sie ist aber Jerusalemerscheinung. Daß ihre heutige Form eine stark überarbeitete Novelle ist, bedarf kaum der Erwähnung. So bleibt noch eine dritte Erzählung, die Joh 20 11 ff. vorhandene Erscheinung vor einer Frau. M. Albertz hat vor einigen Jahrzehnten die Meinung zu begründen versucht, daß es sich bei dieser Maria nicht um die Magdalenerin handelt, wie es heute in fast allen Texten steht, sondern um die im vierten Evangelium auch sonst erwähnte Mutter Jesu[15] (Joh 2 1 ff. 19 25-27). Dann hätten wir auch hier eine Erscheinung, die in den Kreis der Verwandten hineingehört. Sie hebt sich jedenfalls in ihrer Art deutlich von den Erlebnissen der Frauen ab und kann nicht als eine Variante zu ihnen begriffen werden. Eine Angleichung der beiden Traditionsstränge wäre darin zu erblicken, daß einerseits aus der Maria die im vierten Evangelium nicht erwähnte Magdalenerin wurde[16], andererseits in Mt 28 9-10 der Angelophanie der Frauen eine nichts Neues enthaltende Christophanie — man kann ernstlich fragen, ob an dieser Stelle eine Petrusvision stand[17] — zugefügt ist. Wesentlich ist, daß diese Traditionen — Emmausjünger und Mariaerscheinung — der Galiläatradition und dem Paulusverständnis nahestehen und von einer charakteristischen Immaterialität aus gestaltet sind, wie vor allem der Befehl an Maria »Rühre mich nicht an« — in starkem

[13]) Vgl. dazu Euseb Hist. Eccl. III 11 und Epiph. Adv. Haer. 78, 7. [14]) Die Emmausgeschichte setzt neu ein. Die »zwei aus ihnen« sind nicht deutlich gekennzeichnet, da nicht erkennbar ist, worauf sich das »aus ihnen« bezieht. Es setzt eine neue Quelle des Lc ein. Bis 24 11 war er dem Mc gefolgt, jetzt kommt sein Sonderberichterstatter zu Wort. Vgl. einen ähnlichen Sachverhalt zwischen Lc 3 20 und 21. Die Einleitung des Sonderberichterstatters läßt sich aus dem allerdings auch überarbeiteten v. 33 schließen. Der Sonderberichterstatter hat Traditionen aus dem Verwandtenkreis aufgenommen. [15]) Vgl. M. Albertz, Über die Christophanie der Mutter Jesu in Theologische Studien und Kritiken 86 (1913) 483 bis 516. Die von Albertz erarbeitete Grundform umfaßt 20 1. 11a. 14-18 (ohne ταῦτα εἰποῦσα in v. 14 und ohne οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα in v. 17, worin Albertz einen Ausgleichsversuch zu Joh 20 26-29 erblickt). Zur Ausscheidung von 20 2-10 vgl. auch E. Hirsch, Studien zum vierten Evangelium (1936) 126f. [16]) Es ist nicht sicher, ob 19 25 nicht nach den Synoptikern überarbeitet ist und die Magdalenerin sekundär ist. [17]) Vgl. Lyder Brun, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung (1925) 34. 49ff.

Gegensatz zu Lc 24 39 und Joh 20 27 — erweist. Sie enthüllen sich damit als eine ältere Stufe der Traditionen.

Fassen wir die bisherigen Ergebnisse zusammen, so ergibt sich: Die Urgemeinde in Jerusalem setzt sich aus drei Gruppen zusammen: aus den Jüngern, die nach Galiläa entflohen waren und dort zur Gewißheit kommen: Jesus ist vom Tode erstanden; aus den Frauen der galiläischen Gefolgschaft, die am dritten Tag ein bestimmtes, jetzt als Angelophanie gedeutetes Erlebnis hatten; aus den Verwandten Jesu, die in und um Jerusalem in den Ostertagen bestimmte Erfahrungen machten. Bestimmend und für die Bildung der Gemeinde entscheidend sind die galiläischen Erfahrungen der Zwölf, besonders des Petrus. Sie sind allein auch in die Bekenntnisformulierung aufgenommen worden. Den minderen Wert der Erfahrung der Frauen erkennt man schon daran, daß die Gestaltung der Tradition ihnen im Unterschied zur Christophanie der Apostel nur eine Angelophanie zugestand. Daneben stehen die Erlebnisse der Verwandten Jesu, die zum Teil, vor allem Jakobus, wohl erst durch diese Erlebnisse für die Sache ihres Bruders und Verwandten gewonnen worden sind. Die Tradition hat darüber einzelne Nachrichten aufbehalten. Im Laufe der Zeit hat der Anspruch Jerusalems diese verschiedenen Traditionen zu vereinheitlichen versucht durch eine zeitliche und lokale Begrenzung der Erscheinungen und durch die immer stärker werdende Behauptung des Primats des Jakobus vor dem des Petrus. Hand in Hand mit diesem Anspruch stellen sich charakteristische Theologumena in der Ausgestaltung der Ereignisse ein: das »Messias ist Jesus«, die Zurückführung des Schriftbeweises auf den Auferstandenen, die Besonderheit der Geistvorstellung, der Materialismus der Auferstehungsanschauung.

Es kann sonach keinem Zweifel unterliegen, daß die Gemeinde auf den galiläischen Erfahrungen der nach Jerusalem zurückgekehrten Apostel sich aufbaut, die dort, am Ort der Kreuzigung, die Auferstehung Jesu proklamieren wollen.

Der Glaube an Jesus Christus, den Auferstandenen, hat eine dreifache Bedeutung.

1. Indem sie Jesus als den Auferstandenen erfuhren, erfuhren sie ihn als den von Gott aus dem Tode Erhöhten. Es scheint, daß das zunächst ganz schlicht ausgesprochen worden ist. Jesus hat den Ehrenplatz zur Rechten Gottes. Dort sieht ihn Stephanus stehen — er nennt ihn den Menschensohn und nimmt damit den Titel der galiläischen Jesustradition auf[18]. Paulus redet in einer bekenntnismäßigen

[18]) Vgl. dazu W. Bousset, Kyrios Christos 3. Aufl. 1926 S. 1ff.; Lohmeyer, Markus 5f.; R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn (1934).

Formulierung davon; »Jesus Christus, gestorben, vielmehr auferweckt, ist zur Rechten Gottes und tritt ein für uns« (Rm 8 34). Sie sagen also ein Sein bei Gott aus, das ehrende Erhöhung ist. Damit verbindet sich der Glaube an das priesterliche Eintreten des Erhöhten für die Seinen, wie aus überlieferten Jesusworten hervorgeht (Mt 10 33 f. par Lc 22 31. 32), wie es, fast bekenntnismäßig, Paulus formuliert, wie es der vierte Evangelist in seinem hohenpriesterlichen Gebet gestaltet, wie es vielleicht Stephanus schaut (Act 7 55. 56). Die Begründung der Erhöhung mit Ps 110 1 ist zu diesem Glaubensausdruck hinzugetreten. Durch sie wurde das Sein zur Rechten Gottes, das als ein Stehen bei Gott verstanden werden konnte, als das Sitzen zur Rechten Gottes präzisiert. Man muß darauf achten, daß sich damit eine leise Vorstellungsverschiebung vollzog: Lag bei dem Sein zur Rechten Gottes ein nachdrücklicher Ton auf dem priesterlichen Eintreten vor Gott für die Seinen, so wird dieser Ton auf das Mitherrschen des Christus auf dem Thronsitz neben Gott verlegt.

2. Durch die Begegnung mit Jesus als dem Auferstandenen wurden die Jünger zu Aposteln, deren Lebensaufgabe es wurde, Jesus als den von Gott Erweckten und Erhöhten, als den Retter und Herrn zu proklamieren; als seine Boten an seiner Statt seine Worte und Werke zu künden[19]. Damit wurden sie sowohl die Hüter der Jesusüberlieferung als seine Augen- und Ohrenzeugen als auch die Verkünder der Gottestat an ihm. Sie bezeugten ihn als den Menschensohn, als den Knecht uud Sohn Gottes[20] und bekannten seinen Namen

[19]) Vgl. Theol. Wörtb. z. NT I (1933) K. H. Rengstorf s. v. ἀπόστολος S. 431 ff.

[20]) Der Ausdruck παῖς θεοῦ ist zwar die Wiedergabe von ebed Jahwe, verschiebt aber den Ton von »Knecht« im Sinne des Sklaven zum »Sohn«; vgl. dazu A. v. Harnack, Die Bezeichnung Jesu als »Knecht Gottes« und ihre Geschichte in der alten Kirche SAB 1926 S. 212 ff. Zu dieser Gedankenverschiebung vgl. Eurip. Bacch. 86, wo es von Dionysos heißt: . . . Βρόμιον παῖδα θεὸν θεοῦ, vgl. ferner Corp. Herm. XIII 4: der γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας ist ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, ἄνθρωπος εἷς, θελήματι θεοῦ. In Palästina nannte man Jesus mit dem Ehrentitel »Knecht Gottes«, die Hellenisten griffen es auf, verstanden es aber ihrer Art entsprechend bei der Wiedergabe nicht als Knecht, sondern als Sohn. Zum palästinischen Ehrentitel neben seiner Verbindung mit Jesus vgl. Act 4 25 und Did 9, 2. Gemeinsam ist die Grundlage in Jes 53, das sowohl die Palästiner wie die Hellenisten zur Deutung des Jesusschicksals heranzogen; vgl. dazu Mt 8 17 12 17 f. Lc 22 37 Act 8 32 ff. I Ptr 2 22 f. Von hier aus dürfte das Bekenntnis bestimmt sein: »gestorben für unsere Sünden nach den Schriften . . . auferstanden am dritten Tage nach den Schriften« (I Cor 15 3. 4). Bei der Deutung des Todes Jesu als eines Sühnetodes für die Sünden dürfte neben Jes 53 vor allem die palästinische Gedankenreihe mitgewirkt haben, nach der der eigene Tod die eigenen Sünden sühnt (vgl. Rm 6 7 und dazu K. G. Kuhn Rm 6 7 in ZNtW 30 1931 S. 305 ff.) und der Märtyrertod die Sünden anderer mitsühnt (IV Macc 6 29). Vgl. Joach. Jeremias, Abend-

als Rettung für die Menschen[21].

3. Die Auferstehung und die Begegnung mit dem Auferstandenen scheint aber noch eine dritte Wirkung gehabt zu haben. Sowohl in den Worten an Maria als auch in der Christophanie Mt 28 10 kommt für die Jünger aus dem Munde des Auferstandenen das Wort »Brüder« vor. Das Wort hat in der Geschichte Jesu kaum einen Grund (vgl. höchstens Mc 3 34f., ist aber dort durch die Situation bedingt). Hingegen ist das Wort als Ausdruck vorhandener Gemeinschaft sowohl in Palästina als auch außerhalb Palästinas bezeugt und wird von da her auch zur Bezeichnung der Christen untereinander[22]. An diesen Stellen aber bedeutet es mehr. Der vierte Evangelist will deutlich machen: durch die Erhöhung des Christus ist für die Jünger die Unmittelbarkeit zu Gott und Gottes zu ihnen eingetreten (Joh 16 23. 24. 26. 27. 28). Deshalb ist sein Gott ihr Gott, sein Vater ihr Vater geworden, und sie sind aus seinen Freunden (Joh 15 14f.) seine Brüder geworden. Nicht so deutlich liegen die Dinge im Matthäusevangelium. Aber auch hier bringt der Ausdruck »Brüder« für die Jünger einen unüberhörbaren neuen Klang mit sich. Hinzugezogen werden darf Rm 8 29, wo der Auferstandene »der Erstgeborene unter vielen Brüdern« heißt. Wenn die Jünger sich als die Brüder des Auferstandenen betrachten dürfen — der Gedanke des Eintretens des Erhöhten für die Jünger kann damit verbunden werden — dann sind sie in das Gottesverhältnis Jesu aufgenommen, und dann bedeutet die Erfahrung Jesu als des Auferstandenen die endgültige Hineinnahme in das Gottesverhältnis Jesu, das ihnen in seiner Jüngerschaft sich geöffnet hatte.

Für die erste Gemeinde hat Petrus fundamentale Bedeutung. Er hat die erste Vision gehabt. Sie bedeutete für ihn, der seinem Meister feierliche Absage erteilt hatte, Vergebung und Neubegründung der Gemeinschaft. Sie muß aber zugleich Einsetzung in das Führungsamt in der Gemeinde gewesen sein. In den Evangelien liegen mancherlei Traditionen vor, die mit dieser Stellung des Petrus zusammenhängen: das Gespräch am See Joh 21 15-18; die Worte an Petrus, die Lukas aus der Passionsnacht berichtet Lc 22 31. 32, und die Antwort, die Matthäus im Zusammenhang mit dem Petrusbekenntnis überliefert Mt 16 17-19. Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich in der matthäischen Legende vom Seewandeln des Petrus etwas von diesem Petrusschicksal niedergeschlagen hat[23]. In all diesen Stücken ist die führende Stellung des Petrus im Jüngerkreis und in der Gemeinde betont. Und sie wird er-

---

mahlsworte Jesu S. 82ff. [21]) Vgl. ZNtW 38 (1939) 53f. [22]) Vgl. H. v. Soden im Theol. Wörtb. z. NT I (1933) 145f. [23]) Vgl. E. Klostermann, Das Mt-Evangelium (1927) 130f.

härtet durch die tatsächliche Stellung, die Petrus im Gemeindekreis nach Act 1—12, bestätigt durch Gal 2 1 ff., hat. In einem dieser Worte steht ein Bild, das für das Bewußtsein der ersten Gemeinde charakteristisch ist. Petrus gilt als der Baugrund, auf dem Jesus Christus seine Gemeinde bauen will. Daß mit dem Wort »Gemeinde« die Urgemeinde für sich in Anspruch nimmt, was Israel zu sein vorgibt, Eigentum Gottes, der heilige Rest, ist deutlich[24]. Als solches Eigentum Gottes ist sie auch Gottes Bau. Das Bild geht wahrscheinlich auf Jesus selbst zurück. Wenn ihm das Gleichnis von den bösen Weingärtnern zugehört, was sehr wahrscheinlich ist, dann ist von ihm im Blick auf sein Schicksal wahrscheinlich auch das Wort von dem Stein, den die Bauenden verworfen haben und der zum Schlußstein geworden ist, gesprochen. Jesus Christus, der von den Bauenden verworfene Stein, der Schlußstein des Baues Gottes — dieses Bild taucht auch sonst auf, bedeutungsvollerweise auch Act 4 11 — also in einem sehr alten Bericht, wie wir an anderer Stelle zeigten[25]. Für diesen Bau Gottes gilt Petrus als der Felsengrund, auf dem Jesus Christus seine Gemeinde baut. Diese Bedeutung kommt ihm als dem ersten Gläubigen und als dem ersten Apostel zu, der die vergebende Gnade Gottes besonders tief erfahren hat. In diesem Zusammenhang müssen wir darauf achten, daß im Galaterbrief Petrus, Johannes und der Herrenbruder Jakobus »die Säulen« heißen (2 9), ein Bild, das auch zu dem Bilde des Baues gehört. Es ist völlig deutlich, daß die Apostel als die Säulen des Baues Gottes galten, der aufgeführt werden soll, und seinen Schlußstein in Jesus Christus hat[26]. Der Gedanke des Baues ist fest in der mit Palästina eng zusammenhängenden Apokalypse[27] verankert. Dort ist die Rede von zwölf Grundlagen, die die neue Stadt Jerusalem haben soll und auf diesen zwölf Grundlagen ist jeweils der Name eines Apostels eingeschrieben. Der Überwinder der Bedrängnisse soll zur Säule im Bau Gottes werden (21 14 3 12). Dieses Bild des Baues Gottes hat seine Verbreitung im gesamten Urchristentum

---

[24]) Vgl. K. L. Schmidt im Theol. Wörtb. z. NT III (1938) 502—539. [25]) Vgl. ZNtW 38 (1939) 51f. Entgegen der dortigen Teilung ist, wie Bauernfeind deutlich gemacht hat, 3 26 mit zum Grundbericht zu ziehen, der also neben 3 1-16 noch den v. 26 enthält und sich in 4 1 ff. fortsetzt. Bauernfeind hat sehr wahrscheinlich gemacht, daß die Einlage ein altes Eliasstück ist. Zu der Eliaserwartung vgl. neben Billerbeck IV S. 746ff. jetzt Rud. Meyer, Der Prophet aus Galiläa (1939) passim. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß die Judaisten die messianische Vorstellung im Sinne der Eliaserwartung ausgeformt haben. [26]) Zu diesem Bilde vgl. I Ptr 2 4-8 und Eph 2 18-22. [27]) Vgl. E. Hirsch, Studien zum vierten Evangelium (1936) 145—170.

gefunden[28], freilich ohne daß später noch die führende Stellung des Petrus, die er in diesem Bilde hatte, zum Ausdruck gekommen wäre.

Die Stellung des Petrus und damit des Kreises der Zwölf, der in ihm seinen Führer hat, ist nicht die geblieben, die sie war. Schon ein Überblick über die Berichte der Erscheinungen Jesu hat uns vor Augen geführt, daß dem Petrus sein in seiner Erstlingserscheinung und wohl auch schon in seiner Stellung im Jüngerkreis zu Lebzeiten Jesu begründeter Primat streitig gemacht worden ist. Es ist bezeichnend, daß kein Evangelium die Ersterscheinung des Auferstandenen vor Petrus berichtet, nur im Anhang des vierten Evangeliums, dem eine frühere Quellenschrift zugrundeliegt, findet sich ein Bericht. In die Evangelien zurückgetragene Überlieferungen, die wohl mit dem Ostergeschehen zusammenhängen (vor allem Mt 16 17-19 14 28-31 Lc 5 1 ff.), zeigen, daß die Zusammenhänge bekannt sind, aber an anderen Stellen untergebracht werden. Aber auch das Schweigen der Apostelgeschichte ist sehr beredt. Das völlige Verschwinden des Petrus nach Act 15 1 ff. ist nicht allein aus den grundsätzlichen Absichten des Verfassers der Apostelgeschichte zu erklären. Petrus verschwindet im Dunkel. Die Führung der christlichen Gemeinden ist in andere Hände übergegangen. Es ist eine für das Verständis der Anfänge des Urchristentums bedeutsame Angelegenheit, den Gründen nachzuspüren, die zum Verschwinden nicht nur des Petrus, sondern vor allem seines Einflusses aus Palästina geführt haben.

In unserer früheren Arbeit haben wir darauf hingewiesen, daß die Urgemeinde zu Jerusalem neben der die direkte Linie von Jesus und damit zugleich die galiläische Linie fortsetzenden Strömung, die sich um die Zwölf unter der Führung des Petrus gruppiert, zwei weitere Strömungen aufweist, die hellenistische und die judaistische. Und wir machten dabei darauf aufmerksam, daß Petrus und die Zwölf zwischen den beiden Gruppen standen. In dieser Zwischenstellung, die wir nunmehr schärfer ins Auge zu fassen haben, dürfte der Grund für die Ausschaltung des Einflusses des Petrus liegen.

In sehr früher Zeit war es zu dem Streit zwischen den Judaisten und den Hellenisten gekommen, der durch die Vermittlung des Petrus

[28]) Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Formel I Cor 3 11 »Einen anderen Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Christus« antithetisch gegen das Bild vom Baugrund, der Petrus ist, zu verstehen ist. Vgl. auch Anm. 26. Neben dem Bilde des Baugrundes ist auch auf Petrus das Bild des Hirten übertragen: Joh 21 15-17; vgl. I Ptr 5 2-4. Der aus Petruskreisen stammende erste Petrusbrief kann mit der notwendigen Vorsicht zur Erfassung des Gedankenkreises des Petrus herangezogen werden.

mit zwei selbständigen Gemeinden geendet hatte. Während der Kern der Gemeinde und die Judaisten unter der Leitung der Zwölf den einen Teil der Gemeinde bildeten, wurde die Institution der Sieben als die Leitung des anderen Teiles der Gemeinde anerkannt. Bauernfeind hat auf die Möglichkeit hingewiesen, daß ihnen im Unterschied zu den Aposteln möglicherweise die Bezeichnung Evangelisten, Evangeliumsträger, angehaftet hat, denn es ist deutlich, daß die Bezeichnung ihrer Tätigkeit als Diakonie nicht ihrer wirklichen Tätigkeit entspricht, andererseits einer aus ihrem Kreis, Philippus, später in den Act ausdrücklich εὐαγγελιστής genannt wird (Act 21 8: ». . . wir kamen nach Cäsarea und gingen ins Haus des Philippus, des Evangelisten, eines aus dem Kreis der Sieben, und blieben bei ihm«). Bauernfeind macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Bezeichnung διάκονος Act 6 nicht vorkommt, also von einer Einsetzung in ein Diakonenamt nicht geredet werden kann. Die Sieben übernehmen die Versorgung ihres Gemeindeteils mit. Die Frage ist nun, was der Harmonisierung des Verfassers der Act zugehört, die Teilung der Funktionen, wie sie in der Petrusrede vorliegt (Act 6 2. 3), oder der Streitanlaß. Sie muß deshalb aufgeworfen werden, weil Bauernfeind die Ansicht vertritt, daß es sich in Act 6 1 ff. um die Vereinigung zweier Gemeindegruppen handelt, deren eine — die hellenistische — »direkt aus der Wirksamkeit Jesu bzw. aus außerapostolischen Nachwirkungen Jesu hervorgegangen« oder »nach Pfingsten in eine Art Separation hineingeraten war«[29]. Danach hätte der Kreis der Sieben

[29]) Bauernfeind S. 101—105. Wir nehmen an dieser Stelle noch eine Ergänzung vor. Bei Besprechung der Quellenfrage in Act 2—5 waren wir sowohl auf zwei Pfingstberichte als auch auf sonstige Parallelen gestoßen; vgl. ZNtW 38 (1939) S. 50—51 und S. 49 Anm. 10. Wir hatten darüber hinaus die Vermutung ausgesprochen, daß eine der beiden in Act 2—5 verwendeten Quellen mit der Berichterstattung über den Hellenistenkreis zusammengehangen hat (a. a. O. S. 54 Anm. 21). Nun läßt sich an einigen Stellen der hellenistische Charakter der einen Quellenschicht zeigen. Wir haben zwei Sammelberichte über das Gemeindeleben: 2 42-47 und 4 32-37. Ist der eine schon durch die namentliche Erwähnung des Barnabas in seiner hellenistischen Beziehung gezeichnet, so tritt auch die Formel ψυχὴ μία . . . πάντα κοινά als hellenistisch heraus, wie Bauernfeind erkannte, der auf Aristot. Eth. Nic. 168: αἱ παροιμίαι δὲ πᾶσαι ὁμογνωμονοῦσιν οἷον τὸ »μία ψυχή« καὶ »κοινὰ τὰ φίλων« aufmerksam macht. Hingegen hat der andere Bericht allein den palästinischen Ausdruck »Brotbrechen«. Hellenistisch ist auch die Art der Schilderung der Krankenheilungen in Act 5 15. 16. Hinter dieser Schilderung steht eine Kraftvorstellung, die nicht palästinisch ist, vgl. dazu Grundmann, Der Begriff der Kraft in der NTlichen Gedankenwelt (1932). Die wunderbare Gefängnisbefreiung in 5 19. 20 erinnert an die Bacchen des Euripides. Auf die christologischen Titel ist schon hingewiesen worden. Aber auch der Pfingstbericht, der aus zwei Stücken besteht, dürfte einen palästinischen und einen hellenistischen

schon vorher bestanden und die Zwölf hätten bei der Einigung »die Ordnung der Schwierigkeit großzügig der Spitze des hellenistischen — d. h. des schwächeren und vorläufig nicht befriedigten — Teiles« überlassen. Das Gremium der Sieben hätte eine neue Funktion, nun im Rahmen des Ganzen, erhalten. Damit werden aber nur neue Schwierigkeiten geschaffen. Wenn es sich um zwei Gemeindegruppen handelte, warum kam es dann zu einem Konflikt über die Versorgungsfragen, d. h. über die Fragen der Tischgemeinschaft, die offensichtlich von judaistischer Seite entstanden? Es müßte also Act 6 1 als harmonisierend fallen. Die Petrusrede bliebe aber bestehen. Wie kommt es dann, daß die Sieben sich offensichtlich um die neue Funktion nicht kümmern, sondern eine »apostolische« Tätigkeit ausüben? Es ist viel wahrscheinlicher, das die harmonisierende Tendenz in einer Rede zum Ausdruck gebracht wird als in einem Erzählungsstück, noch dazu in einem, das die Sprache einer älteren Quelle verrät, wie das Act 6 1 der Fall ist[30]. Und wie kommt es, daß ein Teil der Gemeinde das Martyrium und die Austreibung aus Jerusalem erfährt, während der andere unbehelligt bleibt? Es muß also bei unserer alten Lösung bleiben. Neben dem galiläischen Element steht in der Gemeinde, z. T. aus der Jüngerschaft Jesu in Galiläa her, ein hellenistisches Element. Das Zusammenleben beider war aus den freieren galiläischen Lebens-

---

Bericht enthalten. Palästinisch ist der mit Joel 3 1-5 verknüpfte Bericht Act 2 1. (2. 3.) 4. 12-21. 37-42. Ihm schließt sich v. 43-47 gut an. Er enthält die enthusiastische Gründung der Jerusalemer Gemeinde. Der andere Bericht läßt sich wesentlich aus 2 5. 7-11 erkennen. V. 6 dürfte die verknüpfende Redaktorenarbeit sein, wobei das Rauschen vom Himmel als Himmelsstimme gedeutet wird. Wir hatten schon — und halten das trotz der Einschränkungen Bauernfeinds (a. a. O. 35f.) fest — darauf hingewiesen, daß hier eine ideale Szene vorliegt, in der im Gegensatz zu Gen 11 1ff. und unter Verwendung der Sinaitradition, die ebenfalls antithetisch verwendet worden ist, die Gründung der Weltkirche geschildert ist. Nun gehört der Ausdruck τὰ μεγαλεῖα, der in Act 2 11 erwähnt ist, der Epiphaniesprache an — vgl. Theol. Wörtb. z. NT IV S. 547. Die Großtaten Gottes sind seine in Christus vorhandene Epiphanie, die durch die Apostel verkündet wird. Es erhebt sich die Frage, ob sich aus der idealen Szene, die die Gründung der Weltkirche enthält und in der die Epiphanie Gottes im Christus verkündet und von allen verstanden preisend angenommen wird, etwas über die Einleitung der Szene selbst ergibt, die wahrscheinlich weggebrochen ist und durch die andere Pfingstgeschichte, mit der sie durch v. 6 verbunden ist, ersetzt ist. Sollte die Einleitung eine tatsächliche Christusepiphanie enthalten haben, deren Künder die Apostel werden? Dann würde dieser Bericht sehr eng mit I Cor 15 6 zusammenrücken! Daß die Pfingstgeschichte heute unter dem umformenden Einfluß der judaistischen Theorie von Act 1 3ff. steht und daß das Ereignis von I Cor 15 6 eliminiert worden ist, kann nicht bezweifelt werden — vgl. ZNtW 38 (1939) S. 48—50.

[30]) Vgl. ZNtW 38 (1939) S. 54 Anm. 21.

gewohnheiten möglich und gegeben. Als die Jerusalemer in der Urgemeinde stärker wurden, kam es zwischen ihnen und den Hellenisten zu Konflikten, innerhalb deren sich auch galiläische Teile, so vor allem Jakobus, auf die Seite der Jerusalemer gestellt haben. Die Apostel haben noch insofern vermitteln können, als die Hellenisten eine eigene Gemeinschaft bildeten und sie das anerkannten, analog den eigenen Synagogengemeinschaften der Diasporajuden in Jerusalem. Sie erhielten in dem Kreis der Sieben eine eigene Führerschaft. Als Stephanus das Martyrium erlitt und die Hellenisten Jerusalem verlassen mußten, trat innerhalb der Jerusalemer Gemeinde notwendigerweise eine Kräfteverschiebung zugunsten des judaistischen Elementes ein, d. h. die bisher vermittelnde Stellung der Apostel geriet jetzt schon an den Rand der Urgemeinde. Diese Folgerung ist um so gewichtiger, als hinter der Differenz zwischen den Hellenisten und den Hebräern zwei verschiedene Formungen des Christentums sichtbar wurden. Wir haben uns in unserem früheren Beitrag um eine Zeichnung des hellenistischen Christentums bemüht[31].

[31]) Vgl. ZNtW 38 (1939) S. 63—73. Eine Spur eines nicht jerusalemitisch geformten Christentums taucht Act 18 25 (»Apollos hatte Unterricht empfangen in der Lehre des Herrn, redete, entbrannt vom Heiligen Geiste, und trug die Botschaft von Jesus völlig richtig vor. Aber er kannte nur die Johannestaufe«) und 19 1-7 (Christen in Ephesus, die nichts vom Heiligen Geist wissen und ebenfalls nur die Johannestaufe kennen) auf. Es hat nicht die typisch jerusalemitische Geistanschauung und kennt auch die Taufe auf den messianischen Erlöser Jesus, auf den Namen Jesu, nicht. Entweder handelt es sich um Ausstrahlungen eines galiläischen oder um eine Frühform eines hellenistischen Christentums. Der dritte Punkt der positiven Zeichnung des hellenistischen Gemeindelebens (a. a. O. 71f.), die Aufnahme des Vatersymbols, kann noch durch folgende Beobachtungen unterstrichen werden. Es scheint, daß innerhalb der palästinisch-jerusalemischen Urgemeinde, in der sehr bald das judaistische Element die Oberhand gewann, der ATlich-jüdische Gottesgedanke unverändert blieb. Gott heißt »der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« (3 13), wird als δέσποτα angeredet — so auch Josephus — (4 24). Die palästinische Urgemeinde hat, wie ein Vergleich zwischen Mc 14 36 Rm 8 15 Gal 4 6 und Lc 11 2 mit Mt 6 9 zeigt, das einfache unjüdische abba, das den Anfang des »Unser-Vater« bildet, der jüdischen Gebetsanrede: »Unser Vater in den Himmeln« angeglichen. Das ist nicht nur an dieser Stelle der Fall, sondern der palästinische Evangelist setzt durchgängig für das einfache »Vater« den Ausdruck »himmlischer Vater« bzw. »Vater in den Himmeln«. Vgl. W. Grundmann, Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu« (1938) S. 61f. Auch auf die Taufe fällt von hier aus Licht. Die palästinische Urgemeinde kennt die Taufe auf den Namen Jesu. War die Taufe des Johannes ein eschatologisches Sakrament, durch das der Getaufte dem Gericht entnommen und dem Gottesvolk der Endzeit eingegliedert wurde, so bedeutete die Nennung des Namens Jesu die Eigentumsübergabe an Jesus als den König des Reiches Gottes, der zum Zeichen der Annahme den Geist spendet. Hans Windisch hat vermutet

Weg und Schicksal der hellenistischen Christen ist nun insofern von größter kirchengeschichtlicher Bedeutung, als sie mit der Mission begannen und das Evangelium als »Evangelisten« in die Welt hineintrugen. In einer Act 8 enthaltenen Tradition, die in ihrer jetzigen Gestalt überarbeitet ist, haben wir zwei Bilder aus der Tätigkeit des Philippus, der nach Stephanus der bedeutendste aus dem Kreis der Sieben gewesen zu sein scheint; denn neben seiner in Act 8 berichteten Tätigkeit begegnet er uns, wie schon erwähnt, später in Cäsarea wieder, Paulus kehrt bei ihm ein, und die kleinasiatische Tradition weiß von seinem Aufenthalt in Hierapolis zu berichten. Nach der Austreibung des Kreises der Sieben aus Jerusalem wendet er sich nach Samaria und hat die Begegnung mit dem Kämmerer aus Äthiopien. Beide Berichte haben große Bedeutsamkeit. Der Kämmerer der Königin Kandake ist Eunuch, er kann also nicht Proselyt werden[32]. Wenn ihm Philippus das Evangelium verkündet, übrigens im Anschluß an Jes 53[33], und ihn tauft, d. h. also in die christliche Gemeinde aufnimmt, so tut er damit etwas Außerordentliches. Er nimmt einen Mann in die christliche Gemeinde auf, den das Judentum nicht in seine Gemeinschaft aufnehmen würde. Damit bewährt er die Freiheit, die uns bereits in Jerusalem am Kreis der Sieben entgegengetreten war, und er bestätigt sie. Sie sahen das Gesetz für einen Christen nicht als bindend an. Der Fall des Kämmerers hat also eine grundsätzliche Bedeutung und stellte die Urgemeinde vor neue Fragen. Aber auch die Tätigkeit in Samaria, für die als Grundbericht Act 8 5-8. 12 anzunehmen ist[34], stellt vor neue Probleme, wenn man an die Gegensätzlichkeit zwischen Judäern und Galiläern, die ja nach Jerusalem zum Feste zogen und dort anbeteten, einerseits und den Samaritern andererseits denkt. Philippus überwand aus seiner Haltung

(Paulus und Christus [1934] 140f.), daß hinter Röm 8 15 und Gal 4 6 die Beziehung auf die Taufe stände, was durch Gal 3 26 bestätigt würde. Danach wäre die Taufe entsprechend der Taufe Jesu Einsetzung in den Kindesstand und Empfang des heiligen Geistes. Diese Ausprägung ist anders betont als die Taufe auf den Namen Jesu als Eigentumsübergabe an den eschatologischen Herren. Im einen Fall handelt es sich um die Taufauffassung der hellenistischen Gemeinde, im anderen um die der palästinisch-jerusalemitischen Gemeinde. Das palästinische Urchristentum legte den Hauptton auf den Glauben, in Jesus, dem von Gott Erweckten, den eschatologischen Erretter zu haben. Vgl. dazu Grundmann, Aufnahme und Deutung der Erscheinung Jesu im Urchristentum. 2. Kapitel (1940). [32]) Vgl. dazu Bauernfeind S. 122; ferner Dtn 23 1. [33]) An dieser Stelle wird deutlich, daß Jes 53 auch in den hellenistischen Kreisen eine wichtige Rolle spielte. Während die jüdische Theologie in dem Knecht Gottes von Jes 53 das Volk Israel erblickte, deutete es die junge Christenheit auf den leidenden und erhöhten Jesus. [34]) Vgl. Bauernfeind S. 124f.

diese Probleme, und die Samariter fielen ihm zu; für die Jerusalemer aber mit ihrer in Erscheinung tretenden gesetzlichen Haltung und ihrer Bindung an den Tempel entstanden neue Schwierigkeiten.

Bauernfeind hat nun darauf aufmerksam gemacht, daß der Bericht, der in Act 8 vorliegt, etwas von diesen Schwierigkeiten erkennen läßt. Wir haben in Mt 10 5. 6 eine Jesus in den Mund gelegte Missionsweisung: »Auf den Weg der Heiden geht nicht hin und in eine Stadt der Samariter geht nicht hinein. Gehet vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.« Es ist deutlich, daß sich Jesus nicht nach solcher Weisung gerichtet hat und daß sie seiner Art nicht entspricht, wohl aber aus der Anlage des Matthäusevangeliums und seines Christusbildes sinnvoll herauswächst[35]. Nun ist eine ganz überraschende Übereinstimmung im Wortlaut mit einem antithetischen Charakter in der Sache erkennbar zwischen jener Weisung und Act 8 4 ff. Hier wie dort findet sich das »in eine Stadt der Samariter«« und findet sich der »Weg« der Heiden, denn der »Weg, der hinabführt von Jerusalem nach Gaza« ist ein Weg der Heiden. »Da das Jesuslogion Heiden und Samariter in einem Atem nennt, so wird man — der Text legt den Gedanken nahe — unsere Heidengeschichte schon früh mit einer Samaritergeschichte vereinigt haben oder ihr — die als besonders eindrucksvoll eine Schlußwirkung behalten mußte — eine Samaritergeschichte vorangestellt haben, so daß sich ein Erzählungspaar von programmatischer Bedeutung ergab. Philippus war dann die gegebene Hauptgestalt beider Geschichten«[36]. Wenn aber nun, wie wir sagten, Mt 10 5. 6 kein Jesuslogion ist, sondern ihm in den Mund gelegt worden ist, dann kann es, da diese beiden Geschichten in ein frühes Stadium der Urgemeinde gehören, nur in den judaistischen Kreisen als Kampfparole entstanden sein gegen die Missionstätigkeit der Hellenisten. Damit treten sich die beiden Gruppen erneut sehr scharf gegenüber. Haben wir in Mt 10 5. 6 die judaistische Parole gegen die Hellenistenmission vor uns, so ist Act 8 4 ff. programmatisch gestaltet als Erweis der gottgewollten Mission unter Samaritanern und Heiden, auch unter solchen, die nicht einmal jüdische Proselyten werden konnten. Von daher erklärt sich aber zugleich der legendäre Schluß des Anfangs und

[35]) Vgl. W. Grundmann, Die Arbeit des ersten Evangelisten am Bilde Jesu; Christentum und Judentum I (Sitzungsberichte des Institutes zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben 1940) S. 55—78. [36]) Bauernfeind S. 122. Auch Mt 10 23 dürfte judaistische Missionsdoktrin sein. Die eschatologische Naherwartung der Urgemeinde hielt eine umfassende Mission für ein unmögliches Unterfangen, sie habe sich allein auf Judäa zu beschränken. Demgegenüber haben wir in Mc 13 10 das ebenfalls Jesus in den Mund gelegte Missionswort der hellenistischen Kreise.

Endes der an sich nüchternen und unlegendären Geschichte des Kämmerers aus Äthiopien. Die wunderbare Engelweisung auf den Heidenweg und die wunderbare Entrückung des Philippus dienen dem Erweis, daß Gott selbst diese Mission gefügt hat. Sowohl die Samariapredigt des Philippus sowie seine Begegnung mit dem Kämmerer verdienen in ihrem Kern das Vertrauen der Geschichtlichkeit genau so wie die Gestalt des Philippus aus dem Kreis der Sieben als entscheidenden Trägers des Missionsbeginnes[37].

Nun enthält die Samariaperikope noch ein anderes Problem, das uns auf unsere Frage nach der Rolle der Apostel, besonders des Petrus, hinführt. Unsere Geschichte schildert nämlich, wie Petrus selbst nach Samaria kommt. Es ist möglich, daß die Geschichte ursprünglich nur von Petrus erzählte und die Erwähnung des Johannes wie Act 3 1 ff. sekundär ist. Doch ist die Nähe zwischen Petrus und Johannes sowohl durch Gal 2 9 als auch durch die Tradition des vierten Evangeliums gesichert, so daß an dieser Frage nichts hängt. Deutlich ist ebenso, daß die Berichterstattung erkennbar von der Tendenz geleitet ist, die Überlegenheit des Apostels über Philippus herauszuarbeiten. Die Begabung mit dem Geist wird der Handauflegung durch Petrus vorbehalten; mit der Philippustaufe auf den Namen Jesu sei die Geistbegabung noch nicht verbunden gewesen (8 15. 16). Man fragt sich dann, welche Kraft hinter der Wirksamkeit der Predigt und der Zeichen des Philippus stand, die den Glauben weckte. Es handelt sich hier nicht um eine geschichtliche, sondern um tendenziöse Differenzierung. Offen muß hingegen die Frage des Zusammenstoßes mit Simon Magus bleiben. Gehört er in die Geschichte des Philippus oder in die des Petrus? Oder handelt es sich um eine frühe Legende, die aus dem Kampf zwischen dem jungen Christentum und der Gnosis des Simon erwachsen ist? Für unsere Betrachtung ist die Erkenntnis wichtig, daß Petrus als Haupt der Zwölf nach Samaria geht, sich der dort durch Philippus gegründeten Gemeinden annimmt und sie mit der Jerusalemer Gemeinde zusammenzuschließen versucht. Wenn unsere Deutung des Konfliktes zwischen den Judaisten und Hellenisten richtig ist, dann ist jetzt deutlich, daß damit nicht nur ein Einzelfall gelöst ist, sondern ein Weg beschritten wurde, der auch zur Lösung

---

[37]) Interessant ist die Beschreibung des Predigtinhaltes des Philippus in 8 12: εὐαγγελιζόμενος περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Er umfaßt die Predigt Jesu: das Reich Gottes — darin folgt er Jesu Weisung (Lc 9 2), vgl. Grundmann ZNtW 38 (1939) 64 und 69 — und das Neue, das die Urgemeinde durch die Auferstehung und Erhöhung Jesu hat: seinen krafterfüllten Namen (vgl. Grundmann a. a. O. 53f.).

weiterer Fragen führte. Der Konflikt war so gelöst worden, daß zwei Gemeinden in Jerusalem mit Einverständnis der Apostel bestanden, die sich gegeneinander anerkannten und wohl vor allem in Petrus ihre letzte Autorität hatten. Nun wird von der Gründung von Gemeinden in Samaria berichtet. An die Jerusalemer Gemeinde und besonders an die Apostel trat die Frage heran, was nun zu geschehen habe. Sollte man die Gemeinden sich selbst überlassen? Wie das vor der Heiden Straße und der Samariter Stadt warnende Wort zeigt, sind solche Losungen in Jerusalem ausgegeben worden. Der Besuch des Petrus in Samaria zeigt aber ebenso deutlich, daß er und die Zwölf einen anderen Weg gegangen sind, einen Weg, der wieder erkennen läßt, wie sie die Vermittlung suchen und jedes Auseinanderbrechen der werdenden Christenheit verhindern wollen. Über die Versuche, eine Einheit der werdenden Christenheit herzustellen und sie in der Leitung der Apostel zu sichern, wie sie in diesen Besuchen zum Ausdruck kommen, braucht keine Verwunderung zu herrschen. Die Verfassung des Judentums mit seiner weitverzweigten Diaspora und der geistlichen Oberleitung in Jerusalem stand anschaulich vor Augen der Apostel und zeigte den organisatorischen Weg, den sie gehen mußten[38]. Daß man sich die Lebensverfassung der Urchristenheit nicht als eine enthusiastische Ordnungslosigkeit vorstellen darf, hat Karl Holl eindeutig gezeigt[39]. So bietet die Tatsache des Petrusbesuches keine geschichtliche Schwierigkeit und fügt sich dem gewonnenen Bilde durchaus ein.

Überschauen wir die Lage der Apostel zwischen den Judaisten und den Hellenisten, sowohl was das Verständnis des Christentums beider als auch was die praktische Tätigkeit beider angeht, so ist deutlich, daß es sich bei ihrem Handeln und Entscheiden einerseits um eine bewußte Leitung der werdenden Christenheit handelte, die das Auseinanderbrechen verhindern sollte, andererseits um die Tatsache, daß sie sich vor immer größere Schwierigkeiten gestellt sahen, die aus den Unterschieden herauswuchsen. Der letzte große Versuch, die Schwierigkeiten zu meistern, war das Apostelkonzil, was freilich für die Apostel praktisch den Leitungsverzicht bedeutete, vor allem, wenn man die Auslegung der Ergebnisse dieses Konzils durch Paulus

[38]) Derselbe Weg ist durch die Entsendung des Barnabas nach Antiochien auch im Falle Antiochien gegangen worden; vgl. Act 11 22. [39]) Vgl. K. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde. SAB (1921) 920ff. = Ges. Aufsätze zur KG II (d. Osten) 44ff.

eachtet. Zwischen dem Apostelkonzil aber und den eben betrachteten nfängen der Hellenistenmission liegen noch einige Ereignisse, die as gewonnene Bild weiter verdeutlichen können. Es handelt sich um ie Berichte des Petrusaufenthaltes in Lydda und Joppe, in Cäsarea und ntiochia, letzterer allerdings nur durch Gal 2 11 ff. bezeugt. Es ist doch wahrscheinlich, daß der Besuch von Antiochia mit der Reise usammengehört, die den Petrus nach Lydda, Joppe und Cäsarea, lso in die Küstenorte Palästinas, geführt hat.

Zur zeitlichen Ansetzung der Reise ist zunächst zu fragen, ob sie nnerhalb der Act an der richtigen Stelle steht. Petrus kommt auf ieser Reise nach Cäsarea und hat dort eine Begegnung mit dem Hauptmann Cornelius. Sein Name weist ihn als Römer aus. Er gehört u der in Cäsarea stationierten cohors italica, wie Act 10 1 ausdrücklich rwähnt wird. Zweifellos ist, wie wir noch sehen werden, die ganze Geschichte unter bestimmten Gesichtspunkten überarbeitet, aber es ist aum angängig, sie in Bausch und Bogen als eine Legende zu betrachten. Die Begegnung zwischen dem römischen Hauptmann Cornelius und dem Petrus ist durchaus im Bereich der Möglichkeit gelegen. Damit ist aber ein Anhaltspunkt für die zeitliche Fixierung der Geschichte gegeben. Diese Kohorte ist in der Zeit des Nero inschriftlich nachweisbar. Sie hat aber nicht in den Jahren 41—44 dort gelegen, in denen Cäsarea zu dem Reich des Herodes Agrippa gehörte. So steht die Geschichte nicht an der richtigen Stelle. Sie gehört hinter die Ereignisse, die in Kap. 12 der Act erzählt werden[40].

Kap. 12 berichtet, daß unter Herodes Agrippa eine Verfolgung der Gemeinde stattgefunden hat, bei der der Zebedaide Jakobus hingerichtet und Petrus gefangen wurde. Er sollte nach dem Passah ebenfalls hingerichtet werden. Petrus ist aber freigekommen[41]. Er mußte jedoch Jerusalem verlassen. Aus Act 12 17 geht hervor, daß an seiner Stelle Jakobus die Leitung der Gemeinde übernommen hat. Das bedeutet eine doppelte Entscheidung: Jakobus stand den Judaisten am nächsten. Er war, wie z. B. aus Josephus und aus den Berichten des Eusebius hervorgeht, bei den Juden beliebt[42]. Zu Leb-

[40]) Vgl. E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III (1923) S. 146f.

[41]) Der Bericht ist gestaltet in Form einer stark an Eurip. Bacchai erinnernden Legende. Andererseits enthält der Bericht ausgezeichnete geschichtliche Einzelheiten, so vor allem 12 1-4. 12-17. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die unter Mithilfe von Anhängern der christlichen Gemeinde unter den Gefängniswärtern erfolgte Befreiung des Petrus von seinen Anhängern zu einem Wunder ausgestaltet worden ist, um dadurch deutlich zu machen, daß das wahrscheinlich nicht unwidersprochen gebliebene Weichen des Petrus von Jerusalem auf Gottes ausdrückliches Eingreifen zurückzuführen ist.

[42]) Vgl. dazu Joseph Ant. XX 200 und Euseb Hist. Eccl. II 23, vgl. auch II 1, 4f.

zeiten seines Bruders Jesus hat er abseits gestanden, und erst durch die Osterereignisse ist er für die christliche Gemeinde gewonnen worden. Die fehlende Berührung mit der Art und der Botschaft des geschichtlichen Jesus von Nazareth erklärt seine engere Gebundenheit an die jüdische Sitte. Die Freiheit seines Bruders fehlt ihm vollkommen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß seine Leitung der Gemeinde eine starke Verengung zur Folge haben mußte. Jetzt war die Gemeinde dem judaistischen Einfluß nahezu völlig ausgeliefert[43]. Seit dem Verlassen Jerusalems durch Petrus beginnt jene Judaisierung der palästinischen Christenheit, die ihr bald nicht mehr als ein jüdisches Sektendasein bescherte[44]. Es muß beachtet werden, daß aus den sich in diesen Kreisen bildenden Anschauungen weite Partien der Konstruktion der Geschichte Jesu sowohl wie der ältesten Christenheit gestaltet sind. In gleicher Weise ist dabei an die ersten Kapitel der Act wie an die matthäische Sonderüberlieferung zu denken. Petrus aber, der den Boden Jerusalems verlassen muß, wendet sich in das Missionsgebiet der Hellenisten. Damit rücken die hellenistischen Missionsgebiete und die Apostel wieder enger zusammen. Wahrscheinlich hat die Verfolgung in Jerusalem in erster Linie dem Apostelkreis gegolten. Es scheint, daß die Gemeinde verhältnismäßig unbehelligt geblieben ist. Und das ist auch in Zukunft so geschehen. Man kann mit der Möglichkeit rechnen, daß der Rat des Gamaliel, der Act 5 34 ff. berichtet ist, in diese Zeit gehört. Dann könnte auch die Erwähnung des Theudas richtig sein, dessen Aufstand in die Zeit um 46 fällt[45], zumal Act 5 eine legendäre Reminiszenz verwendet ist, die ebenfalls im Zusammenhang mit dieser Zeit steht, nämlich die wunderbare Gefängnisbefreiung des Petrus. Der Rat des Gamaliel wäre nach der Entfernung der Apostel durchaus verständlich. Es soll zugesehen werden, wie sich die Dinge weiterentwickeln[46]. Jedenfalls haben Duldung von seiten des Judentums und der immer stärker werdende judaistische Einfluß, der durch den Weggang der Apostel unbehindert blieb, dazu beigetragen, daß die palästinische Christenheit im Sektendasein versank, während die hellenistische Christenheit sich immer selbständiger und aktiver entfaltete und die aktiven Kräfte aus Palästina an sich zog — nach Barnabas und Paulus nun den Petrus und in seiner Gefolg-

---

[43]) Zur Art des Jakobus selbst vgl. G. Kittel, Die Stellung des Jak. zu Judentum und Heidenchristentum ZNtW 30 (1931) 145ff. K. hält auch den Jak. für vermittelnd und nicht radikal. [44]) Vgl. R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter (1905) S. 1—30 und H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche I 2. Aufl. (1937) S. 184ff. [45]) Vgl. dazu die Kommentare zu den Act. [46]) Vgl. K. Bornhäuser, Studien zur Apostelgeschichte (1934) S. 56ff.

schaft den Johannes Markus und später den Presbyter Johannes, der für das kleinasiatische Christentum eine große Bedeutung gewann[47].

Über den Weg des Petrus haben wir nun eine Reihe von Berichten, die noch mancherlei Aufschlüsse geben. Zuerst finden wir ihn in Lydda. Aus dieser Gemeinde ist uns die Heilung des Äneas erzählt. Ihre Gestaltung ist genau so wie die der Tabitha in Joppe den Heilungsgeschichten Jesu entsprechend gestaltet. Hier liegt zweifellos eine gemeinsame Form zugrunde. Dazu dürfte das Anliegen treten, den Jünger wie den Meister zu gestalten, vielleicht daß wir bereits Ansätze der werdenden Petruslegende haben[48]. Auf der anderen Seite hindert das nicht, eine Wirksamkeit des Petrus in Lydda und Joppe anzunehmen, die von charismatischen Kraftbeweisen begleitet war. Die Berichte enthalten nämlich einige Züge, die wie Lokalerinnerungen aussehen. Zuerst das Wort an Äneas: »Äneas, gesund macht dich Jesus Christus« (9 34), das nicht formelhaft ist; »Äneas scheint noch nicht Christ zu sein . . . Zur Heilung gehört die Nennung des Namens Jesu; die Nennung ist in unserem Falle gleichzeitig Verkündigung an den Kranken . . .«[49]. Sodann weisen auf lokale Traditionen »die von den trauernden Witwen vorgezeigten Gewänder hin, die Tabitha gewebt hatte«[50]. Das Wichtigste aber ist die Schlußnotiz, der nichts Legendäres oder Gestaltetes anhaftet, sondern die eine schlichte, aber wichtige Lokaltradition ist. »Er blieb aber mehrere Tage in Joppe bei einem gewissen Simon, einem Gerber« (9, 43). Die Schätzung der Gerberei im Judentum ist völlig ablehnend. Ein Gerber steht durch seine Berührung von Tierleichen unter dem Urteil dauernder Unreinigkeit. »Weh dem, dessen Handwerk die Gerberei ist« (bab. Qid. 82b Bar.; ebenso bab. Pesach 65a Bar.). Eine Frau, die mit einem Gerber verheiratet ist, kann von sich aus die Scheidung verlangen, während es sonst allein das Recht des Mannes ist, den Scheidebrief auszustellen[51]. Wenn Petrus bei einem solchen Gerber einkehrt und dort bleibt, erweist er gegenüber der palästinischen Sitte die gleiche Freiheit, die sein Meister bewährt hat. Er erweist, daß er nicht den Judaisten in Jerusalem verfallen ist, sondern auf dem Weg seines Meisters weitergeht. Wenn der Äneas in Lydda ein Heide gewesen ist, vielleicht ein σεβόμενος oder ein Proselyt, wird das auch dadurch unterstrichen. Der Aufenthalt im Hause des Gerbers Simon wird nun der Ausgangspunkt zu der Begegnung mit dem römischen Centurio Cornelius.

[47]) Vgl. E. Hirsch, Studien zum vierten Evangelium (1936) S. 145ff. [48]) Vgl. dazu A. v. Harnack, Petrus im Urteil der Kirchenfeinde des Altertums. Festgabe für Karl Müller (1922) S. 1ff.; ferner die apokryphe Petruslegende. [49]) Bauernfeind S. 138. [50]) E. Meyer a. a. O. S. 146 Anm. 4. [51]) Joach. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu II (1937) 174ff.

Ehe wir diese Geschichte in ihrer geschichtlichen Bedeutung würdigen können, bedürfen zwei kritische Fragen der Erledigung, die Frage nach der heutigen Bedeutung der Geschichte in den Act und die nach der Einheitlichkeit der heutigen Geschichte. Die Geschichte stellt heute einen Höhepunkt innerhalb der Apostelgeschichte dar. Das spürt jeder Leser, das begründet ihre breite Ausdehnung. Sie will »die entscheidende Wende in der Missionsgeschichte des Christentums« darstellen. »Was nun noch kommt, liegt jenseits ihrer, ist nur noch herrliche Ausführung der jetzt erkannten Aufgabe. An der Wende aber steht nur ein Mensch: Petrus. Freilich, er steht dort ganz als Werkzeug des allein handelnden Gottes. Das ist das Geschichtsbild der Apostelgeschichte. Wir aber müssen sagen: es ist falsch«[52]. Wir haben erkannt, daß die erste Mission von den Hellenisten ausgegangen ist. Sie waren auf dem Wege nach Antiochia die Träger des Evangeliums in außerpalästinische Kreise. Einer aus ihrem Kreis, Philippus, hat das Evangelium nach Samaria gebracht und den Eunuchen aus Äthiopien getauft und damit grundsätzliche Entscheidungen gefällt. Dieser Tätigkeit ist von den Judaisten widersprochen worden. Wir erkannten ihre Schlagworte, mit denen sie arbeiteten. Und wir erkannten das Bemühen der Apostel, unter grundsätzlicher Billigung der Tätigkeit der Hellenisten die Einheit der werdenden Christenheit herzustellen. Diese grundsätzliche Billigung wirkt sich nun so aus, daß Petrus, nachdem er Jerusalem verlassen mußte, in das Tätigkeitsfeld der Hellenisten sich begibt, nachdem er schon vorher in Samaria ihren Spuren gefolgt war. Die Apostelgeschichte will nun den Petrus als den Bahnbrecher der Heidenmission hinstellen. Aus diesem Grunde rückt sie die ausgearbeitete Geschichte des Hauptmannes Cornelius in den Mittelpunkt, stellt sie um, sofort hinter die Bekehrung des Paulus und vor den Bericht, der Act 8 3 fortsetzt und von der Tätigkeit der Hellenisten spricht, und erreicht den oben geschilderten Eindruck. Ein Ereignis aus der Tätigkeit des Petrus, das sicher für ihn eine große Bedeutung gehabt hat und an das sich Folgen anschlossen, wird zeitlich vorverlegt und grundsätzlich umgestaltet. Wie wir sahen, gehört es in die Wanderung des Petrus im Küstenland, die durch die in Kap. 12 der Act geschilderten Ereignisse ausgelöst wurde.

Wie es mit der heutigen Bedeutung der Geschichte steht, so steht es auch mit ihrer Einheit. Hier hat Bauernfeind die wesentlichen Gesichtspunkte zusammengestellt[53]. Wir fassen sie mit unseren eigenen Beobachtungen zusammen. Auf die Rede des Petrus hatten wir bereits

---

[52]) H. W. Beyer, Apostelgeschichte in Das NT-Deutsch 3. Aufl. (1938) S. 70.
[53]) Bauernfeind a. a. O. S. 140—143.

bei der Besprechung der Erscheinungen hingewiesen. Vor allem der v. 41 ist von jenen judaistischen Anschauungen her gestaltet, denen die sonstige Geschichte widerspricht[54]. Das zeigt bereits an, daß die Geschichte überarbeitet worden ist. Dieser inhaltliche Gesichtspunkt wird durch eine andere Beobachtung unterstützt. Während wir Act 10 34-43 eine ausführliche Rede des Petrus haben, sicher teilweise ältere Tradition enthaltend, aber, wie wir sahen, überarbeitet, heißt es 11 15: »Als ich anfing zu reden, fiel der heilige Geist auf sie wie auch auf uns«. Das widerspricht der langen Rede. Im Urbericht dürfte nicht mehr gestanden haben als ein kurzes Wort des Petrus, das sogleich das enthusiastische Ereignis auslöste. Dementsprechend sind die vv. 36-43 als sekundär zu beurteilen. Weiter fällt in der Geschichte auf, daß Petrus zwei Weisungen vom Geiste empfängt, eine in der Vision, die sich auf die unreinen Speisen, und eine, die sich auf das Mitgehen mit dem Boten des Cornelius bezieht (10 10-17a, entsprechend 11 5-10 einerseits und 10 19. 20 und 11 12a andererseits). Nun ist sehr wahrscheinlich, daß nur eine der beiden Weisungen ursprünglich ist. Die zweite der beiden Weisungen, die sich auf das Mitgehen ins Haus des Cornelius bezieht, ist nicht aus der Geschichte lösbar. Hingegen steht die ausführliche Vision von den Tieren, die in einem Tuch vom Himmel gelassen werden und die Petrus schlachten und essen soll, nicht in unmittelbarer Beziehung zur Geschichte, denn in ihr spielt die Frage der Tischgemeinschaft und der Speise keine Rolle. Wir haben also eine andere Überlieferung mit unserer Geschichte verbunden. So sind also 10 10-17a und 11 5b-10 nicht als ursprünglich zur Geschichte gehörig zu betrachten[55]. Auf dieses Ereignis ist aber, es umdeutend — übrigens der deutliche Beweis für die sekundäre Verbindung der beiden Traditionen —, in 10 28 Bezug genommen. Diese Stelle kann also nur von der Hand stammen, die die beiden Traditionen zusammenfügte. Dazu gehört aber auch die Umgebung dieses Wortes, nämlich 10 27-29. So ergibt sich als Gesamtkomplex: 10 1-9 17b-26 30-35. 44-11 5a.11-18 Der Schlußsatz: »Auch den Heiden hat Gott die Umkehr zum Leben gegeben«, zeigt durch den absoluten Lebensbegriff[56], daß die Geschichte auf hellenistischem Boden in hellenistischen Gemeinden ihre Prägung erfahren hat.

---

[54]) Übrigens widerspricht diesen Tendenzen auch die Berichterstattung der Act selbst, wenn sie nämlich eine Vision des Stephanus berichtet (Act 7 53ff.), in der er den Auferstandenen und Erhöhten schaut. [55]) Bauernfeind will auch den v. 9 des Kap. 10 ausscheiden. Er ist jedoch die Voraussetzung für die Vision v. 19. 20, wo in den Worten ἀναστὰς κατάβηθι auf den Aufenthaltsort des Petrus Bezug genommen ist. [56]) Vgl. Grundmann ZNtW 38 (1939) S. 70f.

Die erarbeitete Grundform der Corneliusgeschichte ergibt nun einige interessante Einblicke. Petrus wird in das Haus eines φοβούμενος gerufen, der zugleich Führer einer römischen Kohorte ist. Eine Weisung des Geistes läßt Petrus diesem Ruf folgen. Dadurch wird auch von ihm die Grenze zwischen Juden und Heiden grundsätzlich überschritten. Er tut, was er an den Hellenisten grundsätzlich gebilligt hatte, nunmehr selbst. In diesem Zusammenhang ist ihm das Wort in den Mund gelegt: »In Wahrheit begreife ich, daß Gott die Person nicht ansieht, sondern in jedem Volk ist der, der ihn fürchtet (und der die Gerechtigkeit tut[57]), angenehm« (10 34. 35). Bauernfeind erkennt in diesem Wort ein »geprägtes Losungswort«, »das in innerkirchlichen oder missionarischen Auseinandersetzungen seine Bedeutung gehabt und seine feste Form gewonnen hat, es ist ... eine Entgegnung auf das Verbot der Heidenstraße, es rechtfertigt die Predigt vor den φοβούμενοι τὸν θεόν. »Wer Gott fürchtet (und Gerechtigkeit übt), ist ihm angenehm!« — es war für den strengen Judenchristen gewiß nicht ganz leicht, dagegen seinerseits nun wieder eine neue Parole von gleicher Evidenz zu setzen«[58]. Mit dieser These haben die Petruskreise die judaistische Losung, die die Stadt der Samariter und die Straße der Heiden verbot, abgelehnt und haben diese Ablehnung begründet, indem sie auf I Sam 16 7 hinwiesen, wonach es vor Gott kein Ansehen der Person gibt. Sie haben damit aber grundsätzlich der aktiv gestalteten hellenistischen Parole zugestimmt, wenn auch zurückhaltender, daß das Evangelium, bevor das Ende kommt, in der ganzen Welt verkündet werden muß (Mc 13 10). Diese Haltung und Losung bestätigt erneut die von uns aufgezeigte grundsätzliche Haltung des Petrus und der Apostel in dem Gegensatz zwischen den Judaisten und den Hellenisten. Wir sehen, wie sie in immer stärkerem Maße auf die Seite der Hellenisten gezogen werden, wie darüber die aktive und vorwärtsdrängende Richtung der Hellenisten zur universalen Kirche führt, während das palästinische Christentum sich zur Sekte abzuschließen gezwungen wird. Damit schauen wir hinein in eine eminent wichtige geistesgeschichtliche Entscheidung. Wie sich die aktiven Kräfte Palästinas im zweiten vorchristlichen Jahrhundert zugeschlossen hatten vor der den Orient erfassenden Welle des Hellenismus, so verschlossen sie sich nunmehr vor dem in die Neuheit des Lebens führenden Gehalt des Christentums. Jesus von Nazareth wurde ans Kreuz geschlagen und damit ausgestoßen aus der palästini-

[57]) »Und die Gerechtigkeit tun« ist sekundär, denn nach jüdischem Verständnis heißt das »das Gesetz erfüllen«. Aber das tut gerade der φοβούμενος nicht.
[58]) Bauernfeind S. 142f.

schen Religionsgemeinschaft. Seine ihn verstehenden Anhänger werden vertrieben, die seine Lehre mit der Überlieferung verbindende palästinische Christenheit versinkt im Sektendasein. Hingegen findet sich der in Palästina abgewiesene Hellenismus mit dem jungen Christentum. Schon in der palästinischen Urgemeinde wird das erste Bündnis geschlossen. Und dieser Hellenismus wird die Voraussetzung für das Werden der jungen Kirche[59].

Der Bericht über den Hauptmann Cornelius, der in hagiographischer Form vorliegt, enthält nun aber noch eine andere nicht unwichtige Tatsache. Er zeigt einerseits, unter wie stark enthusiastischen Vorgängen sich die Ausbreitung des Christentums vollzogen hat. Petrus kann nur ein paar Worte sagen, und schon vollzieht sich eine ekstatische Bewegung, die die ganze Hausgemeinde erfaßt. Er zeigt andererseits, daß Petrus eine starke visionäre Veranlagung gehabt hat. Ihm wird in einer Vision die Weisung, das Haus des Cornelius mit den Boten aufzusuchen. Dort genügen einige Worte, um die Gemeinschaft, die sich um Cornelius versammelt hat, mit der in ihm vorhandenen Glut zu erfüllen. Diese ekstatisch-visionäre Veranlagung des Petrus ist für die Erfassung seiner Persönlichkeit von großer Bedeutung[60] Schließlich zeigt diese Geschichte, welche wichtige Vorbereitung die hellenistische Synagoge durch ihre Proselyten und φοβούμενοι für den Weg des Christentums geleistet hat. Durch den Hellenismus des ersten vorchristlichen und des ersten nachchristlichen Jahrhunderts ging eine starke monotheistische Tendenz. Diese Tendenz ist durch das Bekenntnis zum Monotheismus, das in erster Linie von den φοβούμενοι verlangt wurde, sehr verstärkt worden. Diese immer klarer werdende monotheistische Grundrichtung der Frömmigkeit des Hellenismus schafft die beste Möglichkeit für das junge Christentum.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß Petrus auf dieser Reise auch nach Antiochia gekommen ist und sich dabei jener Vorfall ereignete, der Gal 2 11 ff. berichtet ist und der dann neben anderen Ereignissen mit zum Apostelkonzil geführt hätte[61]. Als Petrus nach Jerusalem zurückkehrt, wird ihm die Frage vorgelegt: »Du gingst zu Männern ein, die unbeschnitten sind und aßest mit ihnen«. Damit ist die Verfassung des jüdischen Lebens verletzt, denn beim Essen mit Unbe-

[59]) Vgl. Joh. Hempel, Der synoptische Jesus und das AT ZAtW NF 15 (1938) S. 33 und Grundmann, Jesus der Galiläer und das Judentum (1940) S. 201ff.
[6]) Vgl. A. v. Harnack, SAB 1922 »Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus und die beiden Christusvisionen des Petrus«, wo H. wohl mit Recht in der Verklärungsgeschichte Mc 9 2ff. eine Vision des Petrus erblickt. Das gehört in die hier festgestellte Veranlagung hinein. [61]) Diese These vertrat mit starkem Nachdruck mein kirchengeschichtlicher Lehrer Heinrich Böhmer in Kolleg und Seminar.

schnittenen findet Verunreinigung statt und Verletzung des Gesetzes, weil die Heiden nicht dem Gesetze entsprechend geschlachtetes Fleisch vorlegen. Nun hat aber der Bericht über Cornelius nichts über die Tischgemeinschaft im Hause des Cornelius enthalten. Der von uns als eingelegt erkannte Bericht über die Vision des Petrus hat es jedoch mit der Speisefrage zu tun. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß dem Petrus diese Frage vor Augen stand, als er auf seiner Reise durch die Küstenorte war. Sie geht insofern über die Probleme der Geschichte Jesu hinaus, als in Galiläa rituell geschlachtet wurde, Jesus in seinen Mahlkonflikten nur mit der Frage der Verunreinigung durch mitanwesende Tischgäste zu tun hatte, aber nicht mit der schwereren der Gesetzesübertretung durch nicht rituell Geschlachtetes, das u. U. sogar durch Schlachtung im heidnischen Tempel den Göttern geweiht war. Die Entscheidung des Petrus, die ihm durch eine Vision wurde, fiel in der Richtung, die Jesus gewiesen hatte (vgl. Mc 7 15 ff.). Die Vision zeigt, wie in jedem Fall Petrus viel stärker gebunden ist und sich zur Freiheit seines Meisters erst hinarbeiten muß. Wohl war seine galiläische Art freier als die der Juden, doch sie war zugleich labil, da der Gehorsam unter einem anerzogenen Gesetz eine unfreie Haltung schafft. So bewährt Petrus in Antiochia seine grundsätzlich erkannte Freiheit, weicht aber in dem Augenblick, in dem der Druck des Gesetzes durch seine Vertreter sichtbar wird, wieder zurück. Entspricht das schon der Art, die unter Schicksalen, wie sie die Galiläer haben, entsteht, so wird sie bei Petrus durch eine bestimmte Charakterveranlagung verstärkt, die in seinem Umgang mit Jesus vor allem in der Passionsgeschichte deutlich zum Ausdruck kommt: Petrus ist ein entschlossener und begeisterter, wohl auch begeisternder Mensch, der jedoch zugleich eine innere Unsicherheit hat, die ihn bis zur Angst und zum Abfall von der erkannten Wahrheit führen kann. Seine in den Konflikten vermittelnde Haltung, aber auch sein immer geringer werdender Einfluß erklärt sich aus dieser Artung.

Der Bericht über Antiochia enthält darüber hinaus eine wichtige Einsicht. Er macht deutlich, daß die Jerusalemer Urgemeinde unter Führung des Jakobus sich nicht auf sich selbst zurückgezogen, sondern sich ebenfalls um die werdende neue Christenheit gekümmert hat. Paulus redet von Leuten aus dem Kreis des Jakobus, die nach Antiochia gekommen sind. Die Apostelgeschichte weiß zu berichten, daß Leute aus Judäa »die Brüder lehrten: wenn ihr euch nicht beschneiden laßt, könnt ihr nicht gerettet werden« (Act 15 1). Ihr Weg ist also völlig eindeutig: sie verlangen, wenigstens die Aktivisten unter ihnen, daß die Heiden, die zur Christenheit kamen, gleichzeitig in die jüdische Religionsgemeinschaft eintraten. Damit war die vermittelnde

Haltung des Petrus bestritten und ihr eine aktivistische These entgegengestellt. Es mußte sich immer deutlicher zeigen, daß den sich zuspitzenden Fragestellungen Petrus kaum mehr gewachsen war. Auf der anderen Seite war auch kein Führer auf der Seite des Hellenismus selbst sichtbar, der der judaistischen Aktivität gewachsen gewesen wäre, nur einer, von dem wir bis jetzt noch nicht sprachen, der eben in Antiochia bereit war: Paulus, ein hellenistischer Jude mit palästinischer Schulung. Er begründet das von der jüdischen Lebens- und Gesetzesordnung freie Heidenchristentum. Entscheidend für diese Fragestellung ist das Apostelkonzil, das wohl die Grundzüge einer Lösung aufzeigen konnte; aber die weitere Geschichte zeigt, daß diese Grundsätze erst im Kampf zwischen der judaistischen Aktivität und dem jungen Heidenchristentum verwirklicht werden konnten. Das ist das Thema der weiteren apostolischen Zeit, das die verschiedensten Plätze der jungen Christenheit erfüllt und über die Person des Paulus weit hinausgeht. Schnittpunkt zwischen diesen beiden Perioden ist das Apostelkonzil. Die ihm vorausgehende Zeit hatte die Probleme gestellt. Die Grundsätze zu ihrer Lösung sollte das Apostelkonzil finden. Nun beginnt der Kampf um die Verwirklichung dieser Grundsätze.

(Abgeschlossen Februar 1940)

Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluß in Augustins „de Genesi ad literam".

Von Dr. J. Wytzes.
(Zwolle, Holland, Emmawijk 18.)

Augustin hat sich öfters mit der Schöpfungsgeschichte befaßt. Zum letzten Male in seinem großen »de Genesi ad litteram«, dessen erste sechs Bücher wir auf ihren neuplatonischen Gehalt prüfen wollen. Die sechs folgenden beschäftigen sich nämlich mehr mit psychologischen Fragen. Es steht nun allerdings nicht so, daß Augustin bewußt versucht hat, zwischen biblischen und neuplatonischen Gedanken eine Synthese zustande zu bringen, daß beide ihm gleichwertig sind. Er erklärt deutlich und sein ganzes Werk bezeugt es, daß die Schöpfungsgeschichte und die catholica fides ihm über alle Überlegungen gehen. Er bemüht sich nur die Bibeltexte auszulegen und dabei meint er sich nicht nur auf eine lange kirchliche Tradition, sondern auch auf die neuplatonischen Gedanken, die seines Erachtens mit der kirchlichen Lehre nicht in Widerspruch stünden, stützen zu können.

Seit W. Theiler sein Buch »Porphyrius und Augustin«[1] veröffentlicht hat, steht es wohl fest, daß man, um Übereinstimmungen zwischen Augustin und dem Neuplatonismus zu finden, nicht nur Plotin heranziehen soll, sondern auch spätere Schriftsteller, weil diese — laut oder still — vieles von Porphyrius entlehnt haben, den Theiler als Augustins Hauptquelle betrachtet. Über den Umfang seiner neuplatonischen Lektüre wollen wir hier nicht reden. Gewiß hat er Übersetzungen gekannt, aber, wie Böhmer bemerkt hat, ». . . diese Kenntnis hat er von doppelsprachigen afrikanischen und römischen Philosophen in Unterricht und Gespräch erhalten«. Daher kommt es, wie derselbe Verfasser meint, daß die Beziehungen literarisch nicht fixierbar sind, es ist aber m. E. auch ein Grund dazu, andere neuplatonische Verfasser zum Vergleich anzuziehen, wenn der direkte Quellenwert des Porphyrius fragwürdig wäre. Jedenfalls ist eine große Übereinstimmung im Wortgebrauch nicht zu verkennen, wie Theiler nachweist. Wir wollen denn auch beiden Übereinstimmungen, in den Ideen wie im Wortgebrauch, unsere Aufmerksamkeit schenken. Nehmen wir jetzt die Besprechung der einzelnen Stellen vor.

Augustin stellt sich die Frage: was bedeutet: in principio fecit Deus caelum et terram? (I, 1, 2). Mit caelum und terra werden s. E. gemeint die spiritualis und corporalis creatura, und zwar utriusque informis materia: spiritualis videlicet vita, sicut esse potest in se, non conversa ad Creatorem, tali enim conversione formatur ac perficitur, si enim non convertatur informis est. Corporalis autem si possit intellegi per privationem omnis corporeae qualitatis, quae apparet in materia formata. Der Begriff informis spiritualis materia ist von Plotin entlehnt worden, die Verwendung bei Augustin ist aber ganz verschieden. Enn. II, 4, 5 legt Plotin dar, wie der νοῦς durch Zuwendung zum Einen geformt wird, und dieser νοῦς wird in diesem Zusammenhang θεία ὕλη genannt: ὁρίζεται (formatur) δέ ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ und ἡ μὲν γὰρ θεία (ὕλη) λαβοῦσα τὸ ὡρισμένον αὐτὴ ζωὴν ὡρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει.

Nun gibt es diesen Unterschied: bei Plotin ist der νοῦς, identisch mit den Ideen, vor der Zuwendung zum Einen nicht geformt, bei Augustin aber sind die Ideen Gottes Schöpfergedanken, seine Weisheit, so daß weder von einer Zuwendung, noch vom Ungeformtsein die Rede sein kann. Mit der spiritualis creatura meint Augustin denn auch etwas anderes und zwar die Welt der Engel. Übrigens sind Wortwahl und Gedanke neuplatonisch. Entstehung ist nach dem Neuplatonismus ein Gang vom Höheren zum Niederen, darauf folgt in logischer, nicht

[1]) Halle 1933.

in zeitlicher Ordnung (denn es sind zwei Aspekten einer Bewegung, Dodds 219) die Zuwendung[2]. Dodds meint[3], daß das Hervorgehen aus der schaffenden Ursache Individualität verleiht, die ἐπιστροφὴ den durch diesen Vorgang verlorenen Wert wieder herstellt, ohne die Individualität aufzuheben. Jetzt die augustinischen Ausdrücke: spiritualis vita, vgl. (ὁρισθεῖσα) ζωὴ vom νοῦς gesagt (enn. 6, 7, 17). Materia nannte Augustin die spiritualis vita, wie sie »in se« ist, non conversa ad creatorem. Vgl. die νόησις des νοῦς, (enn. 5, 4, 2) die αὐτὴ (in se) ἀόριστος war, und durch ἐπιστροφὴ sowohl ὁριζομένη (formatur) als ἀποτελειουμένη (perficitur) wird[4]. Proklos drückt den Vorgang in aller Kürze folgendermaßen aus: καὶ γὰρ ἡ γένεσις ὁδός ἐστιν ἐκ τοῦ ἀτελοῦς εἰς τὸ ἐναντίον τέλειον (Stoich. Theol. prop. 45). Was zum Schluß die informis corporalis materia anbelangt: es ist klar, daß hier die ὕλη gemeint ist.

Jetzt der Text »dixit Deus fiat lux et facta est lux«. Nach dem Abwägen und Verwerfen verschiedener Möglichkeiten kommt Augustin 1, 2, 6 zu dem Schluß, daß auch hier von der spiritualis materia die Rede ist: . . . »et facta est lux« eam revocante ad se Creatore conversio eius facta et illuminata intelligatur. Wir sind hier noch auf demselben Gebiet. Vom Niederen aus gesehen redet der Neuplatoniker von ἐπιστρέφεσθαι oder ἐπιστρέφειν, intransitiv. Das Höhere, der Existenzgrund, ἐπιστρέφει[5] in aktiver Bedeutung, eine Wirkung, die auch genannt wird, ἀνακαλεῖν, revocare, vgl. z. B. enn. 6, 7, 23 ἕλκον πρὸς αὑτο καὶ ἀνακαλούμενον (das Eine) ἐκ πάσης πλάνης . . .

Nachdem Augustin den Begriff conversio übernommen hatte, eröffnete das Bibelwort »lux« ebenfalls weitere Perspektiven. Auch im Neuplatonismus gehen conversio und Erleuchtung zusammen, so ist enn. 2, 4, 5 die geistige Materie vor der Zuwendung ἀφώτιστον nachher eine πεφωτισμένη οὐσία. Nun diese Grundbegriffe für Augustin fixiert worden sind, gewinnen die einzelnen Texte und ihr Zusammenhang einen tieferen Sinn. So kann er (1, 4, 9) davon handeln, warum bei dem ersten Schöpfungsakt nicht gesagt wurde: »dixit Deus fiat«, denn: Formam Verbi . . . quo sempiterna Deus dixit omnia, . . . non imitatur imperfectio, cum dissimilis ab eo quod summe ac primitus est, informitate tendit ad nihilum; sed tunc imitatur Verbi formam . . . cum

---

[2]) Vgl. Proklos in Tim. 1, 209, 22 προελθόντα δὲ πάντα ἐκ θεῶν οὐκ ἐξελήλυθεν ἀπ' αὐτῶν, ἀλλ ἐνερρίζωται ἐν αὐτοῖς und 28 θαυμαστὸν οὖν τινα τρόπον καὶ προῆλθε πάντα καὶ οὐ προῆλθεν. [3]) Proklos, The elements of Theology. Oxford 1932. [4]) Über das An-sich-Ungeformtsein enn. 5, 1, 7; 5, 15. [5]) Eben das Werk des Schöpfers, vgl. Prokl. in Tim. 1, 311, 4: ὁ τῶν ὅλων δημιουργός . . . δυνάμεως δὲ πλήρης ὤν, καθ' ἣν παράγει τὰ ὅλα, πάντα δὲ ἐπιστρέφων εἰς ἑαυτόν.

et ipsa pro sui generis conversione ad id quod vere ac semper est, formam capit et fit perfecta creatura. Einige Ausdrücke verdienen genauere Beachtung. Der Begriff μιμεῖσθαι = imitari findet sich oft in der neuplatonischen Literatur, vgl. enn. 6, 6, 7, ψυχὴ . . . μιμεῖται (τὸν νοῦν). enn. 5, 3, 7. πάντα . . . ἴχνη νοήσεως καὶ νοῦ . . . καὶ μιμουμένων τῶν μὲν ἐγγὺς μᾶλλον . . ., andere Stellen enn. 2, 9, 2; 1, 6, 6, Macr. Somn. Scip. I, 12, 16)[6]. Plotin redet von einer ὁμοίωσις διττή (1, 2, 2), einer, die das Element der Identität einschließt, und einer zweiten, die besteht zwischen Wesen verschiedener Ordnung, von denen die höchste πρῶτον (primitus esse) genannt wird, vgl. καθ' ὅσον δὲ μεταλαμβάνει (ein Wesen) εἴδους, κατὰ τοσοῦτον ὁμοιοῦται (ἀνειδέῳ) ἐκείνῳ (ὄντι). enn. 1, 2, 2. Auch hier Formung und Vollendung zusammen. Gibt es Unähnlichkeit so meint Augustin, dann informitate tendit ad nihilum, vgl. πρὸς ὕλην νενευκέναι (enn. 1, 8, 4), die informitas ist ja das πρῶτον κακὸν (ebenda). Wir sind jetzt sowohl mit Augustin als mit Plotin bei der Ethik angelangt, da die Entfernung vom Einen Wert und Wesen eines Dinges bestimmt. Darüber aber gleich ausführlicher. Was die Begriffe conversio und similis anbelangt, liest man bei Proklos Stoich. Theol. prop. 32 den Lehrsatz, daß jede conversio durch ὁμοιότης vor sich geht. Das »pro sui generis conversione« findet sich bei demselben Verfasser prop. 34 εἰ γὰρ κατὰ φύσιν ἐπιστρέφεται, τὴν κατ' οὐσίαν ὄρεξιν πρὸς ἐκεῖνο κέκτηται, πρὸς ὃ ἐπιστρέφεται. Denn bei allen Dingen findet πρόοδος und ἐπιστροφή statt, vgl. Proklos in Tim. II, 103, 2 καὶ γὰρ πρόεισι πάντα καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν ἑαυτῶν αἰτίαν . So nennt derselbe in Tim. 3, 1, 13 die Begriffe, mit denen Augustin arbeitet, in demselben Zusammenhang, wenn er von der γεννητικῆς τε καὶ ἀνακλητικῆς καὶ τελεσιουργοῦ καὶ ἀφομοιωτικῆς δυνάμεως des Schöpfers redet.

Als am Ende dieses Paragraphen Augustin noch einmal eine Zusammenfassung gibt vom Schaffen in principio als exordium creaturae . . . adhuc imperfectae und das »dixit Deus fiat« auf die perfectionem creaturae revocatae ad eum (Deum) bezieht, so handelt es sich um eine christliche Variante der πρόοδος — ἐπιστοφή-Spekulation und jetzt ist es klar, warum am Anfang des Schöpfungsberichtes das »dixit Deus fiat« nach Augustin unangebracht war, da zuerst das Entstehen des Ungeformten stattfindet (siehe zu »in principio« usw.) und nachher die Formung durch Zuwendung, angedeutet durch »dixit Deus fiat«.

Im folgenden Paragraphen erörtert Augustin den Charakter der informitas der creatura spiritualis als stulte ac misere vivere, ver-

[6]) Vgl. καὶ τὸ τέλειον, ἢ τέλειον, μιμεῖται τἀγαθόν Proklos Stoich. Theol. prop. 25.

ursacht durch aversio (ἀποστροφή). Zu dem Zusammenhang zwischen Tugend und conversio vgl. enn. 1, 2, 3. 4.

Jetzt die Auslegung der Worte »vidit Deus quia bonum est« (1, 6, 12). Dieser Ausdruck besagt, daß Gott gefiel, quidquid pro suo modulo perfectum. Die Wortwahl ist recht neuplatonisch. Es ist ein Dogma dieser Philosophie, daß alles Bestehende auf seiner Stufe gut und vollkommen ist. So sagt Sallust, de dis et mundo (ed. Nock) 22, 22 πᾶν γὰρ σῶμα καθ ἑαυτὸ κακίαν οὐκ ἔχει. Vgl. enn. 1, 8, 5 τέλειον . . . ὡς πρὸς φύσιν τὴν αὑτοῦ Theiler o. c. S. 13 weist auf eine Stelle bei Simplicius hin: πᾶν εἶδος ἔχον τὴν κατὰ φύσιν αὐτοῦ τελειότητα ἀγαθόν ἐστιν.

Anläßlich des Textes »et spiritus Dei superferebatur super aquam« (1, 7, 13) unterscheidet Augustin zwei Arten von Liebe: egenus atque indigus amor ita diligit ut rebus, quas diligit, subiciatur. Hier sind wenigstens einige Begriffe neuplatonisch nämlich die von Armut und Sklaverei: Sünde hat Armut zur Folge , vgl. Porph. sent. ed. Mommert 33, 17, auch 39, 6 πᾶς φαῦλος βίος δουλείας πλήρης. Zum Schluß zitiert Theiler o. c. 26 noch eine Stelle bei Hierocles und zwar ἐν τῇ ἀγνοίᾳ τῶν κρειττόνων δουλεύειν τοῖς χείροσι. Demgegenüber sagt Augustin vom Heiligen Geist: ne facienda opera sua per indigentiae necessitatem potius quam per abundantiam beneficentiae Deus amare cogeretur. Daß bei Gott keine Armut ist, findet sich ebenfalls unter den neuplatonischen Lehrsätzen vgl. Theiler o. c. S. 26, 27, aber Augustin konnte diese Gedanken auch aus der Bibel entlehnen. Andrerseits ist der Ausdruck »abundantia beneficentiae« sehr wahrscheinlich neuplatonisch. Seit Platons Timaeus ist man sich darüber einig, daß Gott die Welt aus Güte schuf. Proklos redet von den μεταδόσεις τῆς ὑπερπλήρους ἀγαθότητος (Stoich. Theol. prop. 131). Weiter wäre das Wort περιουσία anzuführen, das sich in diesem Zusammenhang findet.

In § 14 behauptet Augustin, daß was von Gottes Wohlgefallen nach der Schöpfung des Lichtes gesagt wurde, für alle Dinge gilt: manent enim quaedam supergressa omnem volubilitatem in amplissima sanctitate sub Deo; quaedam vero secundum sui temporis modos, dum per decessionem successionemque rerum saeculorum pulchritudo contexitur. Man erkennt die neuplatonische Zweiteilung, vgl. Proklos in Tim. 2, 102, 9: Gott schuf τά τε ὑπερκόσμια καὶ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. Das manent stimmt überein mit der Klasse der μενοντα. Vgl. Macrob. Somn. Scip. I, 6, 8 von mens: vices temporum nesciens. Was das Entstehen und Vergehen der irdischen Dinge anbelangt, wollen wir gleich noch eine andere Stelle heranziehen. 1, 17, 34 fragt Augustin sich, was die Bedeutung der Worte »vespera« und »mane« sein mag und der Schei-

dung zwischen Licht und Finsternis, weil hier ja noch mit dem Lichte die creatura spiritualis bezeichnet werde, und meint, daß sie wohl andeute, daß Gott nichts ungeordnet sein ließ: atque ipsam informitatem, per quam res de specie in speciem modo quodam transeundo mutantur, non esse indispositam; neque defectus profectusque creaturae . . . sine supplemento esse decoris universi. Es handelt sich hier um die ebenfalls neuplatonischen Gedanken, daß das Vergehen des individuellen Dinges die Gesamtschönheit nicht beeinträchtige vgl. Prokl. in Tim. 1, 377, 1 . . . τὸ ἐφθαρμένον ἑαυτῷ μὲν ἔφθαρται, τῷ παντὶ δὲ οὐκ ἀπόλωλεν und . . . καὶ φθαρὲν καὶ πάντη τάξεως στερηθὲν οὐ λύει τοῦ παντὸς τὴν τάξιν . . . Einzelne Ausdrücke verraten deutlich ihren Ursprung: das Sein der materiellen Dinge betrachtet der Neuplatoniker wie eine μεταβολὴ (oder κίνησις) εἰς ἄλληλα enn. 2, 4, 6. Das contexitur stimmt überein mit συμπλοκή (enn. 2, 3, 16; 6, 3, 15). Die Folge dieses steten Verwandelns bleibt nichtsdestoweniger ein völliges, schönes Ganzes[7] (non sine supplemento decoris universi) vgl. συμπλήρωσις τοῦ ὅλου oder τοῦ αἰσθητοῦ κοσμοῦ (enn. 3, 2, 5 und passim bei Proklos in Tim.).

Noch immer sich mit dem »fiat lux« beschäftigend fragt Augustin, ob diese Worte vielleicht in der Zeit gesprochen sind und lehnt diese Lösung ab, wie auch die Auffassung, als handle es sich hier um eine Mitteilung wie ad speciem converteretur inferior illa tenebrosa imperfectio naturae corporeae et fieret lux (1, 9, 17). Auch in diesem Falle gilt seine schon dargelegte Auffassung, nämlich daß hier nur von der conversio und illuminatio der spiritualis creaturae die Rede sein könne und das »fiat lux «keine Geltung habe für die materielle Welt. Aber in dieser Ausführung fällt die folgende Stelle auf: sed multum est ac difficile capere quomodo dicatur, Deo non temporaliter iubente neque id temporaliter audiente creatura, quae contemplatione omnia tempora excedit, sed intellectualiter sibimet impressas ab incommutabili Dei Sapientia rationes tamquam intelligibiles locutiones in ea, quae infra sunt transmittente fieri temporales motus in rebus temporalibus vel formandis vel administrandis. Zuerst wollen wir darauf hinweisen, daß die spiritualis creatura öfters in der Schöpfung eine vermittelnde Funktion hat, wie auch Ritter[8] festgestellt hat, vgl.: corporalis lux facta est ista . . . dicente Deo per creaturam spiritualem (1, 2, 4). Im Neuplatonismus vermittelt[9] die ψυχή zwischen νοῦς und der niederen Welt, und weil in der Bibel nirgends von einer solchen

[7]) Vgl. 4, 1, 1 die mutatio ist da ad implendam in infimis rebus temporalem pulchritudinem. So Plotin enn. 4, 7, 13 νοῦ . . . διὰ ψυχῆς — also im Bereich der materiellen Dinge — πάντα καλῶν πληροῦντος. [8]) Mundus Intelligibilis. Frankfurt a. M. 1937 S. 57. [9]) Vgl. enn. 4, 3, 11.

Tätigkeit der spiritualis creatura = angeli die Rede ist, soll man wohl an Beeinflussung durch den Neuplatonismus in dieser Hinsicht denken, zumal es auch sonst nicht in unserem Abschnitt an Übereinstimmungen mangelt: die ψυχή: μένει ἐκεῖ (enn. 3, 8, 5), in ihr ist οὐδὲν παρεληλυθός (4, 4, 16) vgl. tempora excedit, sie ist immer beschäftigt ἐκεῖνα θεωρεῖν (4, 4, 1), sie hat die λόγοι (= rationes) πάντων (enn. 5, 7, 1) vgl. 4, 3, 10. Die ψυχή: ἔχουσα (τὸ φῶς durch Erleuchtung von oben) δίδωσι εἰς τὰ ἐφεξῆς (enn. 2, 9, 3 vgl. transmittente in ea, quae infra sunt) νοῦς πέμπει (die Formen) εἰς τὰ τῇδε διὰ ψυχῆς. ψυχὴ . . . δὲ δίδωσι τοῖς ὑπ' αὐτήν. Der Ausdruck »impressas« findet sich ebenfalls in der neuplatonischen Literatur. Macrobius redet von der hyle impressa ideis (Somn. Scip. I, 12, 11, Proklos in Tim. 3, 287, 2 von ἄνωθεν τύπων. τυποῦν wird regelmäßig für die Wirkung des Höheren auf das Niedere gebraucht, z. B. enn. 2, 3, 17; 5, 2, 3; 5, 3, 3. In diesem Zusammenhang wollen wir noch einige Behauptungen Augustins über die Tätigkeit der spiritualis creatura anführen. In lib. 2 cap. 6 u. 7 begründet er, warum eben die in des Bibel enthaltenen und keine anderen Ausdrücke zur Darstellung der Schöpfung gewählt worden seien.

Es ist leider unmöglich, seine verwickelten Ausführungen hier wiederzugeben, sie würden im Rahmen dieses Artikels zuviel Raum beanspruchen. Die Lösung dieser Fragen interessiert uns auch nur insoweit, als er sich dabei auf den Neuplatonismus gestützt hat. In cap. 7 fragt er sich also, warum bei der Schöpfung der übrigen Dinge immer »et sic factum est« stehe, nur nicht bei der des Lichtes am ersten Tage. Er kommt dann Cap. 8, 16 zu einer dreifachen Schöpfungsreihe: Conditio vero coeli prius erat in Verbo Dei secundum genitam Sapientiam; deinde facta est in creatura spirituali, hoc est in cognitione angelorum, secundum creatam in illis sapientiam; deinde coelum factum est, ut esset etiam ipsa creatura coeli in genere proprio. Also ein idealer Himmel in Verbo Dei — nach den damaligen kirchlichen Anschauungen der Ort der Ideen[10] —, ein materieller, und zwischen den beiden einer in der Kenntnis der Engel[11]. Dieser Gedanke stützt sich nicht auf die Bibel, so daß man wieder geneigt ist, an Entlehnung aus dem Neuplatonismus zu denken, der eine Stufe kennt zwischen der idealen

[10]) Vgl. O. Perler. Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt. Freiburg, Schweiz 1931 S. 125. [11]) Vgl. 2, 8, 19 Cum vero audimus »et sic factum« intelligamus in creatura intellectuali factam cognitionem rationis, quae in Verbo Dei est, condendae creaturae, ut in ea natura prius quodam modo facta sit, quae anteriore motu in ipso Dei Verbo prior faciendam esse cognovit . . . und 2, 8, 16 caetera vero, quae infra sunt ita creantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturae, ac deinde in genere suo?

und der materiellen Welt, und zwar in der ψυχή vgl. z. B. Proklos in Tim. 2, 232, 2 πρὸ γὰρ τοῦ φαινομένου καὶ αἰσθητοῦ τὸν ἀφανῆ κόσμον ἡ ψυχὴ περιέχει und 2, 305, 6 πάντα γὰρ καὶ τὰ αἰσθητὰ προείληφε καὶ τὰς ποιήσεις αὐτῶν)[12].

Jetzt die Anschauungen Augustins über die Formen in der Materie.

Anläßlich einer Beweisführung, daß das genannte Licht nicht das Sonnenlicht sei, fragt Augustin sich, was die Scheidung zwischen Wasser und Erde bedeute: gab es dann schon sichtbare Formen? Von ihrer Schöpfung war allerdings nicht die Rede. Das führt ihn zu einer Erörterung über die Materie. Man solle nämlich nicht meinen, daß Gott zuerst einen formlosen Stoff geschaffen und nachher geformt habe, im Gegenteil: formatam quippe creavit materiam[13]. Sed quia illud unde fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est, quam illud quod inde fit, potuit dividere Scriptura loquendi temporibus quod Deus faciendi temporibus non divisit. Auch dieser Satz zeigt Berührung mit dem Neuplatonismus. Plotin bemerkt, daß οὐδὲ ὕλη ποτὲ, ὅτε ἀκόσμητος ἦν (enn. 4, 3, 9). Das Zusammengehörige kann die Vernunft aber unterscheiden: ἀλλ' ἐπινοῆσαι ταῦτα χωρίζοντας αὐτὰ ἀπ' ἀλλήλων τῷ λόγῳ οἷόν τε. Ἔξεστι γὰρ ἀναλύειν τῷ λόγῳ καὶ τῇ διανοίᾳ πᾶσαν σύνθεσιν (enn. 4, 3, 9); man sieht die Übereinstimmung mit dem Augustinischen »potuit dividere Scriptura loquendi temporibus«. Das »non tempore, sed origine prius« oder »non temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies (5, 5, 13), läßt sich vergleichen mit der Unterscheidung zwischen dem χρόνῳ und τάξει πρότερον, z. B. enn. 4, 4, 1.

[12]) Ob diese Anschauung der Vermittlung der Engel dank einer kirchlichen Tradition auf Philo zurückgeht, wie Ritter o. c., S. 55 sqq. behauptet, ist fragwürdig. Man hätte gewünscht, daß zum Beweis dieser Behauptung einige Stellen aus den S. 55 genannten Kirchenvätern beigegeben wären. Bei Ambrosius und Origenes sind, soviel ich weiß, keine derartigen Gedanken zu finden. Daß es sich hier um einen »auf christlichem Boden bereits fest ausgebildeten Literaturtyp« (S. 55) handelt, kann man sagen, nur bedenke man, wie sehr die augustinische und ambrosianische Bearbeitung des Sechstagewerkes sich voneinander unterscheiden, daß Augustin neben dem erbaulichen Werk des Ambrosius eine entschiedene philosophische Tendenz zeigt. Auch wenn in der Auffassung der Vermittlung der Engel Gedanken auf Philo zurückgingen, wäre es sehr wohl möglich, daß Augustin seine spiritualis creatura mit einzelnen Zügen der neuplatonischen vermittelnden Hypostase, der ψυχή, ausstattete. Daß die superna civitas der Engel = spiritualis creatura mit der intelligibelen Welt bei Ritter S. 62 gleichgestellt wird, will mir nicht richtig erscheinen angesichts einiger Texte wie: procul dubio universam creaturam, in qua ipsi sunt principaliter conditi, in ipso Verbo Dei prius noverunt (angeli), in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes (= Ideen) 4, 24, 41. [13]) Dieser Gedanke findet sich schon bei Basileios nach Robbins, Hexaemereal Literature. Chicago 1912 S. 46.

In Buch 2 cap. 4 beginnt Augustin mit einer ausführlichen Analyse des Zusammenhangs zwischen den Bibelworten »et dixit Deus fiat«; »et sic factum est« und »vidit Deus quia bonum est«. Das Reden ist das Wort Gottes, nämlich der Sohn, in quo sunt omnia, quae creantur . . . et quidquid in illo est, vita est, et vita utique creatrix. Aliter ergo in illo sunt, quae per illum facta sunt, quia regit et continet ea, aliter autem in illo sunt ea, quae ipse est. Wie der νοῦς alles ist, so ist in der zweiten Person Gottes alles, nämlich alle Ideen. Auch der νοῦς heißt ζωὴ πρώτη, ἐνέργεια οὖσα (enn. 3, 8, 9). Der νοῦς wird genannt ποιητὴν ὄντως καὶ δημιουργὸν (enn. 5, 9, 3). Der νοῦς ist die Ideen: ὁ νοῦς ἄρα τὰ ὄντα ὄντως (enn. 5, 9, 5) und im νοῦς ist alles lebendig ζωῆς ἕκαστον μετέχον (enn. 5, 9, 10). Eine deutliche Übereinstimmung mit dem Neuplatonismus, worauf diese Ausführungen eher zurückgehen als auf Joh. 1 : 3, 4, das Augustin in diesem Zusammenhang anführt, obwohl andrerseits der Gedanke, daß die Ideen im Geiste Gottes sind, Gemeingut der patristischen Literatur ist. Aber um so mehr mußte Augustin jetzt verwandte Vorstellungen entdecken. Hiermit soll übrigens nicht gesagt sein, daß mit der Übernahme des Kosmos noetos nicht zugleich eine Verwandlung dieses Begriffes stattfindet.

Das »et sic est factum« hat die folgende Bedeutung: intellegimus factam creaturam non excessisse praescriptos in Verbo Dei terminos generis sui. Alles Geschaffene ist in τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ sagt Plotin (enn. 5, 2, 2). Proklos in Tim. 2, 106, 17 spricht davon, daß die Götter die Dinge ἐν τοῖς οἰκείοις ὅροις halten. Theiler o. c. S. 13 weist hin auf eine Stelle bei Hierokles comm. in carm. aur. 184, 4 τοῖς τῆς δημιουργίας ὅροις ἐμμένειν, οἷς πάντα κατ' εἶδος διακέκριται. Von dem »et vidit Deus quia bonum« war im vorhergehenden schon die Rede. Wie man schon erkannt hat, hat jedes Wort im Schöpfungsbericht eine ungeheure Bedeutung für Augustin. So fragt er sich, warum nicht bei der Schöpfung des Menschen, wie bei der der anderen Dinge gesagt worden sei »et vidit Deus quia bonum est«. Er stellt fest, daß solches erst stattfand, als der Mensch als Herr in der jetzt vollendeten Schöpfung dastand und dann zwar in der Form: et Deus vidit omnia, quae fecit et ecce omnia bona valde. Wurde solches vorher unterlassen weil Gott wußte, daß der Mensch sündigen würde? Diese Fragen führen ihn zu einer kurzen, aber prinzipiellen Ausführung über das Gute und Böse, wobei zumal das Wort »valde« seinen Sinn enthüllt: Non enim frustra additum est valde; quia et corporis membra si etiam singula pulchra sunt, multo sunt tamen in universi corporis compage omnia pulchriora. Quia oculum, verbi gratia, placitum atque laudatum, tamen si separatum a corpore videremus, non diceremus tam pulchrum, quam in illa connexione membrorum, cum loco suo positus in universo corpore cer-

neretur (3, 24, 37). Dasselbe Bild verwendet Proklos in Tim. 1, 422, 9, der hier Porphyrius zitiert, ὥσπερ καὶ ὀφθαλμὸς καλὸς καὶ γένειον [καλὸν] μετὰ τοῦ ὅλου προσώπου καὶ ἐν τῷ ὅλῳ ὄν, αὐτὸ δὲ καθ' ἑαυτὸ τὸ προσῆκον αὐτῷ κάλλος οὐκ ἐπιδείκνυσιν· ἐν γὰρ τῷ μέρος εἶναι καὶ οὐχ ὅλον κατὰ τὴν οὐσίαν ἀποσπασθὲν τοῦ ὅλου τὸ ἑαυτοῦ κάλλος ἐλαττοῖ. Ea vero, verfolgt er dann, quae peccando amittunt decus proprium, nullo tamen modo efficiunt, ut non etiamipsa recte ordinata cum toto atque universo bona sint. Das Ganze in Übereinstimmung mit der neuplatonischen Anschauung, daß die Gesamtordnung nicht beeinträchtigt wird durch die Unordnung des Einzelnen. Im allgemeinen s. Plotin de providentia enn. 2, 3.

Das vierte Buch fängt an mit einer Darlegung über die Bedeutung der 6 Tage. Von einer zeitlichen Reihenfolge könne nicht die Rede sein, da alles zugleich geschaffen worden sei[14]. Die Zahl 6 deute die Vollkommenheit an — vgl. vita Plotini 24 und bei Philo[15] — die repetitio[16] des Schöpfungsaktes am ersten Tage, die gradata distinctio — neuplatonisch, vgl. z. B. enn. 5, 8, 7. Hier (4, 3, 7) fällt Augustin der Text ein: omnia in mensura et numero et pondere disposuisti (Sap. 11, 21). Wo befanden sich mensura, numerus und pondus vor der Schöpfung, fragt er sich dann. Und die Antwort ist: in ipso (Deo) erant. Ja, sie waren Gott selbst. Aber nicht nach den uns bekannten Begriffen (secundum id, quod novimus mensuram in iis, quae metimur etc.). Von diesem Standpunkte aus soll man sagen: neque enim Deus mensura est aut numerus aut pondus, wie auch das Eine bei Plotin die irdischen Bestimmungen übersteigt und ἀνειδέον heißt (enn. 1, 2, 2). Doch sind sie Gott secundum id vero quod mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit, ille primitus et veraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia et format omnia et ordinat omnia: Das letzte nach neuplatonischer Ansicht eben das Werk des Schöpfers, vgl. Proklos in Tim. 1, 374, 28 τίς δὲ μέτρον αὐτῷ παρέχεται καὶ τάξιν καὶ ὅρον; δῆλον, ὡς ὁ δημιουργός. Mit dem ganzen Gedankenkomplex sind wir auf neuplatonischem Boden. Plotin redet von Gott als μέτρον πάντων καὶ πέρας enn. 1, 8, 2, von πέρατι δὴ καὶ μέτρῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα ἔνεστι ἐν τῇ θεία φύσει. enn. 1, 8, 6. Augustin nennt in diesem Zusammenhang (4, 4, 8) Gott mensura sine mensura, cui aequatur, quod de illo est, ganz wie Plotin vom Einen sagt: μέτρον γὰρ αὐτὸ καὶ οὐ μετρούμενον (enn. 5, 5, 4) und ταύτῃ γὰρ αὖ ἑτέρα μετρηθήσεται (enn. 6, 5, 11). Was

---

[14]) Kirchliche Tradition. S. P. Heinisch. Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster 1908 S. 148 und Robbins o. c. S. 18. [15]) Legg. alleg. 1, 2. [16]) Schon bei Hippolytos 1, 2, 51 nach Robbins o. c. S. 39.

mag das »cui aequatur, quod de illo est« hier bedeuten? Es handelt sich hier wohl um die Analogie des Seins zwischen den beiden Welten, die auch im Neuplatonismus eine so wichtige Rolle spielt. Dann wäre zum Vergleich heranzuziehen die Behauptung vom Schöpfer, der Maß und Ordnung hervorruft, die man bei Proklos in Tim. 1, 374, 28 findet: ὁ δημιουργός, ὁ πάντα ἑαυτῷ παραπλήσια ἀπεργαζόμενος.

Jedenfalls ist von dieser Analogie in dem folgenden Paragraph, (9) den ich Satz für Satz kommentiere, die Rede, in der sich zugleich ein Beispiel findet für den im Neuplatonismus, wie bei Augustin vorkommenden Aufstieg vom irdischen zum überirdischen Sein. Wir lesen hier: sed nomina mensurae et numeri et ponderis, quisquis nonnisi visibiliter novit, serviliter novit. Man konnte hier denken an das schon zitierte Wort des Hierokles, ἐν τῇ ἀγνοίᾳ τῶν κρειττόνων δουλεύειν τοῖς χείροσι. Transcendat (μεταβαίνειν, ἀναβαίνειν) itaque omne, quod ita novit, . . . nec ipsis nominibus haereat, de quibus cogitare nisi sordide non potest. Einen neuplatonischen Beleg für das sordide habe ich nicht gefunden, doch zitiert Marrou[17] eine Stelle bei Seneca quaest. nat. 3 praef. 18: »ad hoc proderit nobis inspicere rerum naturam. Primo discedemus a sordidis. Deinde animum ipsum . . . seducemus a corpore«. Augustin geht dann weiter: Tanto enim magis cuique ista in superioribus cara sunt, quanto minus ipse est in inferioribus caro. Man könnte dies ein neuplatonisches Wortspiel nennen, vgl. enn. 1, 6, besonders 1, 6, 4 περὶ δὲ τῶν προσωτέρω καλῶν, ἃ οὐκέτι αἴσθησις ὁρᾶν εἴληχε, ψυχὴ δὲ ἄνευ ὀργάνων ὁρᾷ καὶ λέγει, ἀναβαίνοντας δεῖ θεάσασθαι καταλιπόντας τὴν αἴσθησιν κάτω περιμένειν. Ebenda über die ἐρωτικώτεραι ψυχαί. Schau der Ideen geht auch hier immer mit Askese zusammen. Quodsi, heißt es dann, non vult aliquis ea vocabula, quae in rebus infimis et abjectissimis didicit, transferre ad illa sublimia, quibus intuendis mentem serenare conatur, non est urgendus ut faciat. Vgl. enn. 1, 4, 12; 13: das Glück des Weisen, der οὐκ ἀπολελείψεται τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὅλου θέας (intuendis) besteht im ἵλεως sein. Scire oportet tamen cuiusmodi similitudo est inferiorum ad superiora, vgl. Proklos in Tim. 1, 397, 25 von den ὁμοιότητας τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα.

Im vorhergehenden wurden die Begriffe mensura, numerus et pondus auch auf die Ethik angewandt: Est enim mensura aliquid agendi, ne sit irrevocabilis et immoderata progressio etc. Auch der Neuplatoniker redet vom Maß der guten Seele enn. 1, 2, 2 und 1, 8, 4;

[17]) St. Augustin et la fin de la culture antique. Paris 1938 S. 304, 4. Vgl. Marcus Aurelius VII, 47 ἀποκαθαίρουσι γὰρ αἱ τούτων φαντασίαι τὸν ῥύπον τοῦ χαμαὶ βίου.

von der schlechten Seele ἐξ αὐτῆς προελθοῦσα. Dann geht es weiter: et est numerus et affectionum animi et virtutum, quod ab stultitiae deformitate ad sapientiae formam decusque colligitur. Hier verdient der Begriff »colligitur« Beachtung. Da die höchste Hypostase einfach ist, nähern sich die niederen dem Vielen, μερισμός oder πλῆθος z. B. Proklos Stoich. Theol. prop. 86, vgl. auch Theiler o. c. S. 26, 27, 47. So wird auch die sündige Seele verstrickt ins Viele, Aufstieg hingegen ist verbunden mit innerer Sammlung und Einheit, so enn. 1, 3, 4 und besonders, was das Wort colligitur betrifft, enn. 1, 6, 5, συλλεξάμενοι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν σωμάτων vgl. συναγαγεῖν und συστρέψαι Theiler S. 47.

Im 4. Kapitel dieses Buches wird die Bedeutung der Ruhe Gottes untersucht, zumal wo Christus sagt: Pater meus usque nunc operatur. Mit Hilfe von Schriftworten wird diese Frage beantwortet. Aber mit dieser Ausführung verbindet Augustin noch eine andere Frage: die der Ruhe des Menschen in Gott. Er sagt in § 27: requies igitur Dei recte intelligentibus ea est, qua nullius indiget bono, et ideo certa et nobis in illo est, quia et nos beatificamur bono, quod ipse est. Der Zusammenhang mit dem Schöpfungsbericht forderte diese Erörterung keinesfalls. Es handelt sich aber hier um Gedanken, die nicht nur im Neuplatonismus, sondern auch bei Augustin sehr wichtig sind. Die Bedürfnislosigkeit Gottes, — die hier mit seiner Ruhe verbunden wird — ist ein neuplatonisches Thema (enn. 5, 6, 4; 3, 8, 11), das um so mehr bei Augustin Anklang finden mußte, als dieser Gedanke auch den heiligen Schriften nicht fremd ist. Daß die Seele Ruhe findet in einem höheren Gut als sie selbst ist, in dem An-sich-Guten, behauptet Plotin enn. 1, 3, 4 εἰς ὃ ἂν ἐπ' ἀρχὴν ἔλθῃ. Τότε δὲ ἡσυχίαν ἄγουσα, ὡς μέχρι γε τοῦ ἐκεῖ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ . . . Wenn wir Gott schauen, τότε ἡμῖν τέλος καὶ ἀνάπαυλα (6, 8, 9), vgl. noch enn. 6, 9, 9 μᾶλλον μέντοι ἐσμὲν νεύσαντες πρὸς αὐτὸ καὶ τὸ εὖ ἐνταῦθα . . . ἐνταῦθα καὶ ἀναπαύεται ψυχὴ κακῶν ἔξω εἰς τὸν τῶν κακῶν καθαρὸν τόπον ἀναδραμοῦσα. Der Gedanke der Ruhe wird bei Plotin mit dem der conversio verbunden, wie man erwarten konnte, denn der πρόοδος findet in der ἐπιστροφή das notwendige Gegenstück vgl. ἕλκον (das Eine) πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνακαλούμενον ἐκ πάσης πλάνης, ἵνα πρὸς αὐτὸ ἀναπαύσαιτο. Es ist interessant zu sehen, wie auch Augustin die beiden Gedanken zu verbinden weiß. Er weist nämlich auf die Tatsache hin, daß der siebente Tag zwar einen Morgen aber keinen Abend hatte, also einen Beginn, aber kein Ende (cap. 18 passim) und sagt in diesem Zusammenhang: perfecta quippe creatura habet quoddam initium suae conversionis ad quietem Creatoris sui, sed illa non habet finem quasi terminum perfectionis suae. Ac per hoc requies Dei, non ipsi Deo, sed rerum ab eo conditarum perfectioni inchoatur, ut in illo incipiat

requiescere, quod ab illo perficitur, et in illo habere mane; in suo genere enim tamquam vespera terminatum est: sed in Deo vesperam habere iam non potest, quia non erit aliquid illa perfectione perfectius (4, 18, 31).

Augustin gibt diesem Gedanken aber noch einen weiteren Inhalt. In § 34 bemerkt er: quoniam cuiusque rei perfectio, non tam in universo, cuius pars est, quam in eo a quo est, pro sui generis modulo stabilitur ut quiescat, id est, ut sui momenti ordinem teneat. Ac per hoc ipsa universitas creaturae aliud habet in sua natura, aliud in ordine, quo in Deo est . . . Et dum ipse manet in se, quidquid ex illo est, retorquet ad se, ut omnis creatura in se habeat naturae suae terminum, quo non sit quod ipse est, in illo autem quietis locum, quo servet quod ipsa est. Ehe wir einige Einzelheiten besprechen, wollen wir auf zwei wichtige Gedanken aufmerksam machen, die des ordo und der conversio. Durch das Hervortreten aus dem göttlichen Existenzgrund entsteht eine Hierarchie des Seienden, die aber andrerseits (sogar die ὕλη, Proklos in Tim. 1, 209, 19) durch die ἐπιστροφή mit demselben verbunden bleibt, vgl. προελθόντα δὲ πάντα ἐκ θεῶν οὐκ ἐξελήλυθεν ἀπ' αὐτῶν, ἀλλ' ἐνερρίζωται ἐν αὐτοῖς. Durch die ἐπιστροφὴ wird das Einzelne in der Ordnung gehalten und bewahrt seine Existenz, indem das Herausgehen aus der Ordnung den Untergang desselben zur Folge hat.

Von der Vollkommenheit des Teiles in dem Ganzen war schon die Rede, vgl. den schon angeführten Gedanken des Porphyrius S. 146 und Proklos in Tim. 1, 208, 24 παντὶ γὰρ ἡ πρὸς τὸ ὅλον ἐπιστροφὴ παρέχεται τὴν σωτηρίαν (diese σωτηρία erhält das Einzelne auf seiner Ordnungsstufe, worauf es vollkommen ist, vgl. Proklos Stoich. Theol. prop. 154). Doch kennt man auch eine Vollkommenheit infolge des Zusammenhangs mit dem Existenzgrund. Im allgemeinen ist das Niedere im Höheren vgl. Proklos Stoich. Theol. Prop. 41 ἐν αἰτίῳ τὸ αἰτιατόν, hiermit ist die perfectio verbunden: Sallust 28, 27 οἰκεία δε τελειότης ἑκάστῳ ἡ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ αἰτίαν συναφή, vgl. perfectio stabilitur in eo, a quo est. Das Ruhen wurde in dem von uns angeführten Passus dann ordinem tenere genannt, ein Ausdruck, der in einigen Synonymen sich in der neuplatonischen Literatur findet: τάξιν διατηρεῖν, σῴζειν, φυλάττειν. Das aliud in sua natura, aliud in ordine, quo in Deo est, ist ebenfalls klar: man kann ein Ding an sich betrachten und in der Hierarchie — ordo — des Seienden. Dann wird bei Augustin die perfectio noch mit der conversio verbunden nach dem »retorquet« = ἐπιστρέφει, wie auch bei Proklos Stoich. Theol. prop. 153 ᾗ τέλειον ἕκαστον, ἐπέστραπται πρὸς τὴν οἰκείαν ἀρχήν (a quo conditum est). Vom Begriff terminus war schon einmal die Rede. Es bezieht sich ebenfalls

auf die Ordnung, indem jedes Ding seine festumgrenzte Stellung im Ganzen hat. Es bleibt also noch der Gedanke des servare, quod ipsa est übrig. Dieses servare des eigenen Wesens ist die Folge des göttlichen Wirkens (retorquet ... ut ...). Von dieser göttlichen Erhaltung (φρουρά) der Dinge in ihrer Ordnung wird in der neuplatonischen Literatur öfters gehandelt, z. B. Proklos Stoich. Theol. prop. 154 εἰ γὰρ ἡ φρουρά τὸ τῆς ἑκάστου τάξεως μέτρον ἀτρέπτως διασῴζει καὶ συνέχει πάντα τὰ φρουρούμενα ἐν τῇ οἰκείᾳ τελειότητι (perfectio). Als Folge dieser Erhaltung das κατέχειν ἐν τοῖς οἰκείοις ὅροις (in Tim. 2, 106, 19) (naturae suae terminum). Zum Schluß dieser Stellen noch Proklos Stoich. Theol. prop. 144 καὶ πρὸ τῶν ἐσχάτων οὖν ἐν τοῖς οὖσι γενῶν προυπάρχουσιν οἱ καὶ ταῦτα κοσμοῦντες θεοὶ καὶ διδόντες καὶ τούτοις ζωὴν καὶ εἰδοποιίαν καὶ τελειότητα καὶ ἐπιστρέφοντες καὶ ταῦτα πρὸς τὸ ἀγαθόν ... Καὶ πάντα ἐνδέδεται καὶ ἐνερρίζωται τοῖς θεοῖς, καὶ σώζεται διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν· ἀποστὰν δέ τι τῶν θεῶν ..., εἰς τὸ μὴ ὂν ὑπεξίσταται καὶ ἀφανίζεται ...

Wir wollen jetzt nur noch einen Augenblick verweilen bei den Betrachtungen Augustins über die numeri, causales rationes, numerosae rationes, die insitae rationes, quas tamquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi (4, 51), Betrachtungen, die das 5. und 6. Buch zum größten Teile ausfüllen. Nach kirchlicher Tradition[18] lehrte Augustin, daß Gott alles in einem Augenblick geschaffen habe. Das Entstehen immer neuer Wesen erklärte er dadurch, daß diese geschaffen worden seien invisibiliter, quomodo fiunt futura non facta (6, 10). Man erkennt sofort die Lehre der λόγοι, wie man diese bei Plotin findet. Natürlich gibt es Unterschiede. Hat man sich einmal zu den biblischen Vorstellungen bekannt, so muß man — und zwar nicht nur in diesem Punkte — immer zu anderen Ergebnissen kommen. Guitton hat in seinem Buch[19] kurz und klar angegeben, worin die Lehren Augustins und Plotins in bezug auf die λόγοι voneinander abweichen. Von der Auffassung Plotins sagt er: Les raisons séminales servent à Plotin pour figurer cette phase de la procession où l'ordre ordonnant, qui est un pur intemporel, se traduit en un ordre ordonné. Les raisons rammassent en elles tout ce que l'être va déployer dans l'espace et dans le temps. Mais, issues de l'âme universelle, elles en sont des parties. Elles ôtent ainsi toute nouveauté, toute spontanité à la créature; elles assurent une liaison plus étroite entre le logique et le temporel, et tout développement de l'être devient un déroulement de ses raisons.

---

[18]) Robbins o. c. S. 18. [19]) J. Guitton, Le temps et l'éternité chez Plotin et aint Augustin. Paris 1933 S. 147.

Chez saint Augustin, au contraire, la théorie des raisons rend la création plus intelligible. Les raisons séminales sont le lieu concret qui unit l'univers à Dieu et le fini a l'infini. Si on les regarde en Dieu, a leur origine première, elles sont le terme de l'acte créateur. Si on les considère dans la créature, elles y demeurent comme signe de la poussée créatrice. En transmettant à l'être la puissance de se reproduire suivant son type, elles confèrent aux causes secondes, qui les véhiculent, leur véritable efficience. De cette manière l'action créatrice est toujours et partout présente; elle penètre les natures individuelles, elle apparait dans leurs éléments les plus menus, dans les phases les plus insignifiants de leur histoire«. Ein grundlegender Unterschied freilich. Augustin hat dann diese Lehre weiter ausgebaut zur Erklärung des Wunders, das, wie man weiß, in der neuplatonischen Gedankenwelt keinen Platz hat, wobei wieder die Selbständigkeit Gottes einem unabänderlichen Naturprozeß gegenüber betont wird: Gott hat nämlich einige dieser wirkenden Ursachen in Seinem Willen und Vorwissen aufbewahrt, wobei die Einheit des Geschehens erhalten bleibt, denn: non tamen possunt esse contrariae quas in sua voluntate servavit, illis quas sua voluntate instituit; quia Dei voluntas non potest sibi contraria (6, 18, 29).

Wir sind am Ende unserer Bemerkungen. Auch dieses Spätwerk Augustins ist ein interessantes Beispiel für das eigentümliche Durcheinander christlichen und neuplatonischen Denkens. Wenn auch im allgemeinen die christlichen Vorstellungen im Geiste Augustins überwiegen, so kann man doch feststellen, daß er bei seiner Auslegung immer im Banne des Neuplatonismus stand.

[Abgeschlossen am 11. 2. 1940.]

Eine Athoshandschrift der Lukaskatene des Niketas.

Von **Joseph Sickenberger** in München.

(München 23, Parzivalstr, 21.)

I.

In meiner Untersuchung »Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia (Texte und Untersuchungen, Neue Folge VII, 4, Leipzig 1902; im folgenden = Niketas) habe ich auf S. 46 auf Grund von Mitteilungen des Herrn Alfred Schmidtke auf eine Handschrift des Athosklosters Watopedi (Βατοπεδίου) hingewiesen und bemerkt: »Sie scheint eine

treffliche Hs. des zweiten Teiles der Katene zu sein«. Diese Wertschätzung kann ich jetzt eingehender begründen. Im August 1932 hatte P. Chrysostomus Baur O. S. B. bei einem Besuch der Athosklöster die Güte, den Anfang: f. 1—15^{r}, aus der Mitte f. 289^{v}—305^{r} und den Schluß: f. 577^{v}—585^{v}, also 78 Seiten mit einem Leica-Apparat zu photographieren. Auf Grund der dann hergestellten Vergrößerungen verglich ich im Oktober 1933 diese Texte mit der wichtigsten Niketas-Hs., dem Vat. gr. 1611 annorum 1116 s. (im folgenden = V). Die Ergebnisse meiner Untersuchungen sind folgende:

Der Watopedi-Kodex (im folgenden = W) trägt gewöhnlich die Nr. 457. Gregorys Liste der NTlichen Hss. zählt ihn unter e 2187, v. Soden unter $N^{\lambda 38}$ auf. Im Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on mt. Athos von Sophronios Eustratiades und Arcadios (Harvard Theological Studies XI, Cambridge 1924) ist er unter Nr. 530 ganz kurz beschrieben[1]. Er enthält 585 Pergamentblätter im Format von 33½ × 24½[2] cm. Die Blätter sind so dünn, daß häufig die Schrift der Kehrseite durchscheint. Sie sind zu Quaternionen vereinigt, deren Numerierung am untersten Rand der letzten Seite vollzogen wurde, der aber leider in meinen Photographien meist nicht vollständig erhalten ist. Doch ist von der letzten Ziffer ογ′ auf f. 579^{v} eine Spur sichtbar. Auf f. 292^{v} steht λς′ und auf f. 300^{v} λζ′; es muß also einmal ein halber Quaternio eingeschoben worden sein; v. Soden erwähnt, daß f. 62—70 vor f. 55 gehören. Auf jeder Seite sind 31 Horizontalzeilen eingeritzt, unter denen je 35 bis 40 Buchstaben stehen. Auch Vertikallinien, durch die die ungefähr 25 × 15 cm große Schriftfläche abgegrenzt wurde, sind sichtbar. Die Handschrift ist in der sog. mittleren Minuskelform geschrieben; nur die erklärten Texte des Lc-Evangeliums (die κείμενα), die Überschrift und die Lemmata sind in kleiner Unzialform geschrieben; sie erscheinen in der Photographie häufig etwas blasser, sind also wohl rot geschrieben. Außerdem ist der Lc-Text noch durch ein Anführungszeichen (›) am linken Rand jeder Zeile hervorgehoben. Der Schreiber hat mit großer Sorgfalt gearbeitet und eine kalligraphische Glanzleistung geschaffen. Ligaturen und Abkürzungen sind nicht zahlreich, letztere meist am Ende der Zeilen. Unter den datierten Hss. hat die Tafel 30 in P. Franchi de' Cavalieri und I. Lietzmann, Specimina codicum graecorum Vaticanorum (Bonn 1910) aus Pal. gr. 13 an. 1167 große Ähnlichkeit mit unserm Kodex; dieser wird also wohl auch noch ins XII. Jh. gehören und nicht erst in das begin-

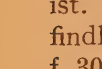
[1]) Inhaltlich nur als συνάθροισις χωρίων ἐκ τῶν συγγραμμάτων τῶν πατέρων.
[2]) Nicht 21 wie Eustratiades angibt.

nende XIII.[3]. Jota adscriptum oder subscriptum fehlt; der Spiritus weist die eckige Form (⊣) auf; Sätze und Satzteile werden durch Punkte getrennt, die meist oben auf der Linie liegen. Die einzelnen Scholien werden durch eine Initiale eingeleitet, die bei Scholien, die am Beginn einer Zeile anfangen, am Rande stehen; den Schluß bildet das Zeichen :-.

Die Hs. enthält die zweite Hälfte der ca. 3300 Scholien bietenden Lc-Katene des Niketas von Heraklea, des Neffen des Bischofs von Serrai, und zwar, wie es schon der große Umfang dieses Sammelwerkes verlangt, in der Form der (in den Bibeltext) eingeschobenen Katenen[4]. Der Text beginnt mit dem rubrizierten Titel: + Βιβλίον τρίτον τῶν εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον ἐξηγήσεων συναχθεισῶν παρὰ τοῦ τοῦ Σερρῶν[5] +. Der Kodex stellt also die Fortsetzung und Vollendung einer uns nicht bekannten Hs. dar, die die ersten beiden Bücher enthalten hat. Wo das vierte Buch beginnt, kann ich nicht feststellen[6]. Dem Titel folgt als erstes κείμενον des dritten Buches Lc 12 32 (Μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον κτλ), dem sich als erstes Scholion ein Text aus Cyrill von Alexandrien $\binom{\lambda\lambda'}{\upsilon}_{K/}$ anschließt, das mit den Worten beginnt: Ἀντὶ τοῦ μὴ ἀπιστήσῃς, ὅτι πάντη τε καὶ πάντως χωρηγήσει τὰ ζωαρκᾶ τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν ὁ ἐν οὐρανοῖς πατήρ (= Migne 72, 741). Im Texte eines Scholions zu Lc 24 51 aus dem Eranistes des Theodoret (Dial. 2, Migne 83, 165)[7] bricht die Hs. auf f. 585f. mit den Worten: μᾶλλον δὲ ὅσον δεσπότου πρὸς δούλους καὶ τοῦ φωτίζοντος πρὸς τὸ φωτιζόμενον. μετέδωκε δὲ ὅμως τῶν οἰκείων ὀνομάτων τοῖς δούλοις. Das folgende ist verloren gegangen; es hätte außer dem Schlusse dieses Eranistestextes noch Scholien des Chrysostomus und Cyrill[8] und zu

---

[3]) So auf Grund der mir mitgeteilten Datierung in meinem Niketas. — Ich erinnere mich dabei einer Aussage meines Lehrers Karl Krumbacher, der solche Datierungen überhaupt als etwas Unsicheres erklärte und darauf hinwies, daß ein Schreiber mit 50 und mehr Jahren noch ebenso schrieb, wie er es mit 20 Jahren getan hatte. Wenn zwischen diesen Jahren eine Jahrhundertwende eintrat, tritt sie also nicht in Erscheinung. Noch unsicherer wird die Datierung, wenn man sie auf halbe Jahrhunderte oder noch kleinere Teile beschränkt. Ich wundere mich z. B. darüber, daß die Datierung des Papyrus 52, der 14 Verse aus dem Joh-Ev. enthält, in die erste Hälfte des II. Jh. meist ohne Skepsis angenommen wurde. [4]) Im Gegensatz zu den dem Bibeltext am Rande beigefügten Katenen, wofür man auch den Namen »Randkatenen« gebrauchen kann. Dagegen befriedigen die Namen »Breitkatene« (Faulhaber) oder »Textkatene« (Lietzmann) für obige Form nicht recht. Es handelt sich um catenae iuxta positae und interpositae, σειραῖ παρατεθειμέναι und ἐντεθειμέναι, Rand- und Einschubkatenen. [5]) = des (Neffen) des (Bischofs) von Serrai; vgl. Niketas 23—29. [6]) V läßt es mit Lc 18 18 beginnen. [7]) S. Niketas 111. [8]) Von mir ediert in Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lc-Evangelium (Texte und Unters. 34, 1) 106f.

Lc 24 52f. ein ᾽Ανεπίγραφον enthalten. Das wäre noch auf den fehlenden letzten beiden Folien des letzten Quaternio gestanden, der mit f. 580 beginnt. Die innere Lage dieses Quaternio hat der Schreiber zu zwei Subskriptionen in der Mitte des unteren Randes benutzt. Auf f. 583^{v} schrieb er + ἀλεξίου τοῦ ἀβουλ und auf f. 584^{r} das Monogramm  [9]. Die erste möchte ich nicht mit ᾽Α. τοῦ υἱοῦ τοῦ ᾽Αβουλέου (ein sonst unbekannter Name), sondern mit ᾽Αλεξίου τοῦ ἀβουλεστάτου[10] = des ganz törichten Alexius auflösen (vielleicht der Name des sehr demütigen Schreibers, der dann allerdings seine Leistung unverdient in den Schatten gestellt hat), die zweite mit Μαρία μ(ήτη)ρ θ(ε)οῦ oder ᾽Ι(ησ)οῦ. Mit großer Sorgfalt sind die Lemmata, die Bezeichnungen des exzerpierten Autors und dann und wann auch seines Werkes, zum Beginn der Scholien angebracht, wobei oft die auch sonst üblichen Abkürzungen Verwendung fanden. Meist stehen sie am Rand, oft aber auch im Texte selbst. Die Schreibung Μωσῆς und Μωυσῆς wechselt. Korrekturen von erster Hand sind selten.

Dagegen hat etwa im XIV. Jh. ein Korrektor noch manche stilistische und sachliche Änderungen vorgenommen, wofür einige Beispiele angeführt seien. In einem Cyrillscholion zu Lc 18 35-39 (Migne 72, 864) ist auf f. 292 zu τῆς ἁγίας παρθένου am Rande einkorrigiert καὶ θ(εο)ῦ μ(ητ)ρ(ό)ς, τῆς θ(εοτό)κου, was aber nach Ausweis des syrischen Textes (englische Übersetzung von P. Smith II 58) im Cyrilltext nicht steht. Lc 19 4 ὅτι ἐκείνης ἔμελλε διέρχεσθαι will der Korrektor auf f. 295 in δι᾽ ἐκείνης ändern, was auch sonst öfter bezeugt ist. Ebenso fügt er dem in einem Asteriusscholion[11] zu Lc 19 9^{a} befindlichen Johanneszitat 8 44 ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστε auf f. 303 ein ὑμῶν nach πατρός ein, was ebenfalls eine auch sonst bezeugte Lesart ist. In einem Chrysostomusscholion zu Lc 24 49 (aus der Hom. 1 zu Act) heißt es von Christus αὐτὸς ἀπέπτη; der Korrektor

[9]) Leider ist auf der Photographie die allerunterste Partie nicht mit aufgenommen, so daß es unsicher bleibt, ob der vorletzte Buchstabe ein O oder ein Θ ist. [10]) Superlativbildung wie ἀβουλής, mit dem ἄβουλος auch promiscue gebraucht wird. Wie stark die Abkürzungen durch Hochstellung des ε sind, zeigt die Liste bei W. Gardthausen, Griech. Paläographie II^{2} 343 bis 352, z. B. νε = νεώτερος. — Analogien zu solchen Demutstiteln: Γεώργιος ἁμαρτωλός (»das ständige Epithet von Mönchen, welches in den Hss. auch viele andere Autoren führen«, K. Krumbacher, Gesch. der byz. Lit.^{2} 358) oder Ὑπάτιος ὁ ἐλαχιστος (F. Diekamp, Analecta patristica 126). [11]) Da es in den bei Migne 40 edierten Homilien nicht zu finden ist, wird es wohl der von Photius erwähnten Homilie über Zacchäus angehören.

ändert es in ἀνέπτη; da aber im Chrysostomustext auch ἀπέπτη steht[12] und Chrysostomus die Frage erörtert, warum Christus weggegangen sei (ἀπελθεῖν), ist die Korrektur falsch. In einem Origenesscholion zu Lc 24 50 findet sich die Lv 9 22 zitierende Mitteilung: αἱ γὰρ χεῖρες Ἀαρὼν ἄνω ἐξαίρονται, ὅτε μέλλει εὐλογεῖν τὸν λαόν; der Korrektor stieß sich an den beiden Praesentia historica und verwandelte sie in die Imperfekte, indem er an den Rand schrieb: ἐξήροντο, ὅτε τὸν λαὸν εὐλογεῖν ἔμελλεν. 13 Zeilen später heißt es im gleichen Scholion in einer Erörterung zu Gal 6 14: τῷ γὰρ μὴ συνέντι τὸν λόγον τῆς κοσμοποιίας ὁ λόγος οὐκ ἐσταύρωται; der Korrektor ändert mit Recht ὁ λόγος in ὁ κόσμος, was auch eine gute Niketashs., der Par. Coisl. 201, schreibt. Gleichfalls begründet erscheint die Korrektur des κατέλαβε in κατέβαλε in einem Asteriusscholion zu Lc 18 43c, da es von Josua gilt, der Jericho zerstört hat. Sicher ist auch der Korrektor im Recht, wenn er im Scholion zu Lc 24 45-48 aus Eusebius' Theophanie in dem Satz, die christlichen Lehren seien τἀναντία τοῖς περὶ τῶν πρώτων θεῶν ἐκ παντὸς αἰῶνος δεδογμένοις das πρώτων in πατρώων ändert; das πρωων der Vorlage war falsch als πρώτων gelesen worden[13]. Stilistische Verbesserungen nahm der Korrektor an dem Cyrillscholion zu Lc 24 43 vor, wo er schrieb: τίς οὖν ... ἔτι πλασμάτων ἀκούσειεν (ἂν) αἱρετικῶν; (τίς) ἔτι δοκησισόφων ἀνάσχοιτο (ἄν); die drei eingeklammerten Worte sind am Rande einkorrigiert.

Wie verhält sich nun der Athoskodex zum vatikanischen? Vor allem springt ihre nahe Verwandtschaft in die Augen. Die Einteilung der Katene in vier Bücher (βιβλία) ist in beiden vorgenommen. V hatte in einem großen Kodex den Inhalt von vier τεύχη (= Codices) vereinigt, wie sich aus Randnotizen[14] ergibt. Der Schreiber von W hat den gleichen Stoff auf zwei Kodizes von je zwei Büchern verteilt. Auch die ganze Anordnung und die Form der Lemmata ist fast die gleiche. Nach Lc 18 43b fehlt in beiden Hss. das Lemma und V notiert deshalb gewissenhaft sein οὔ (= οὐδέν oder οὐδενός) an den Rand. Wie aber der syrische Text beweist (engl. Übersetzung II 586) gehört das anonyme Scholion noch zum vorausgehenden Cyrillscholion. An Textvarianten fand ich auf den 78 Seiten von W nur 59, darunter viele bedeutungslose, wie Verschiedenheiten des Spiritus (W ὁλοθρεύοντα V ὀλοθρ., W ἰεριχὼ V ἱερ., an andern Stellen haben beide ἱερ.), Umstellungen der Worte (W ἔργον κοινόν, W ἀγνοῶν ἔλεγεν W εὗρῃ ποίησιν, W ἐκεῖνος ἐγνόφωσε, W καλοῦμεν ὁμοίως, W οὕτω δὴ καὶ τὴν φθορὰν καὶ τὸν θάνατον συμβεβηκός, οὐκ οὐσίας ὀνομαστέον[15]] V ...

[12]) Was Savile in ἀπέστη ändern will. [13]) S. unten S. 160. [14]) S. Niketas 35. [15]) So liest auch der Auszug aus Niketas, den Corderius ediert hat, s. Nike-

θάνατον οὐκ οὐσίας, συμβεβηκὸς δὲ ὀνομ.), orthographische Unterschiede (W προβάλλῃ] V προβάλῃ, W ἀπατεῶνα] V ἀπαταιῶνα), Verschreibungen (W καταλύετο] V κατελύετο, W εὐπρεπεῖς] V εὐτρεπεῖς, was dann der Korrektor auch in W am Rande korrigiert, W νῦν] V richtig νύξ, W γρήγορσιν] V γρηγόρησιν, W θησαυρισθέν] V θησαυρέν, W πλεονεξίαν] V unrichtig πλεονεξίας, W ὑπερεώρα] V ὑπερώρα, W ἄροτρον] V ἄροτον, W ἄν] V ἄρ, W ἐπηκολούθησε] V ἐπικολούθηκε) und kleine stilistische Änderungen (W ζωαρκᾶ] V ζωαρκῆ, W στόματος] V στ. αὐτοῦ, W τετραπλασίονα καὶ πεντεπλασίονα] V τετραπλάσια καὶ πεντεπλάσια[16], W οὐδὲ ὅτι] V ἤ, W ἐξωτέρω] V ἔξω, W μηκέτι ζητεῖν] V μὴ ζητεῖν, W Σιλωὰμ ἐχαρίσατο] V ἡμῖν ἐχαρίσατο Σιλώαμ, W στοιχεῖα . . . λυθήσονται] V. στ. . . . λυθήσεται, W οἰκῶν] V κατοικῶν, W καρπὸν] V τὸν καρπὸν, W ἐνειλῆσαι (= Mc 15 46)] V ἐνειλίσσαι. Natürlich ist auch der Lc-Text der κείμενα in VW der gleiche, d. h. der Koinetext der byzantinischen Zeit. Ich kollationierte ihn deshalb mit Scriveners Ausgabe des Textus Stephanicus von 1550 (Ed. 4 ab Eb. Nestle correcta) und fand nur folgende kleine Abweichungen von Scrivener: Lc 12 34 fehlt ἐστιν, 12 43 ἐκεῖνος und 19 10 γάρ in VW[17], Lc 12 42 διδόναι] δοῦναι VW, Lc 12 44 αὐτοῦ] αὐτῷ VW, Lc 19 4 ἤμελλε] ἔμμελε VW, Lc 19 7 ἅπαντες] πάντες VW. Die nahe Verwandtschaft von VW ergibt sich auch aus gleichartigen Änderungen des Urtextes der betreffenden Scholien. So heißt es in einem Philoscholion zu Lc 19 8[b] in VW: προνομίαν διδοὺς ζώοις, ἃ καλλιστεύει τῶν ἐν ταῖς ἡμετέραις ἀγέλαις; im Original stand aber richtig ἡμέραις (oder ἡμέροις)[18], was auch später im Ausdruck ἐν ταῖς ἡμερωτέραις[19] ἀγέλαις βοῶν τε καὶ προβάτων wiederholt wird. In einem Chrysostomusscholion zu Lc 19 8[b] schreiben VW: εἰ δὲ ἐκεῖνον τετραπλασίονα διδόναι χρὴ ὧν ἥρπασε, τὸν ἁρπάζοντα δεκαπλασίονα . . . ἐλεημοσύνης γὰρ οὐδὲ τοῦτο λήψεται κέρδος. Der Text der Hom. 52 (53) zu Mt enthält aber statt ἥρπασε ἔκλεψε und statt τοῦτο τότε, was zweifellos die richtige Lesart ist und auch vom genannten Korrektor in W am Rande notiert wird. Ein beiden Hss. gemeinsamer Fehler ist die Zuweisung von Am 8 1: καὶ ἔδειξέ μοι κύριος ἄγγος ἐξευτοῦ κτλ an Zacharias (φησὶν Ζαχαρίας) im Chrysostomusscholion zu Lc 19 5 f.; der Fehler steht aber schon im exzerpierten Text, der Homilie De caeco et Zacchaeo 3, selbst; nur hat W noch ἔδειξε in ἔδωκε geändert, wohl weil Christus die Geräte zum Vogelfang nicht

tas 61 ff. Theodorets Eranistes, Dial. 2 (Migne 83, 161 D) schreibt Οὐκοῦν τὸ σῶμα οὐσίαν κλητέον καὶ τὴν νόσον καὶ τὴν ὑγείαν συμβεβηκός. [16]) Philo, De spec. legibus hat nach L. Cohn (V 212, 11) die kürzere Form. [17]) Sonst nicht bezeugt. [18]) De spec. legibus IV περὶ κλοπῆς (ed. L. Cohn V 211, 24). [19]) Cohn überliefert ἡμερωτάτοις (V 212, 15).

bloß gezeigt bekommt, sondern empfängt. Diese nur kleinen Änderungen zeigen, daß V und W ihre Vorlagen genau kopierten und sich keine eigenmächtigen Eingriffe in den Text gestatteten.

Obwohl nach dem Gesagten kein Zweifel darüber besteht, daß sich V und W sehr nahe stehen, so ist doch keine direkte Abhängigkeit anzunehmen. Äußerlich kommt das schon darin zum Ausdruck, daß das dritte Buch in W mit Lc 12 32 beginnt, während es nach der Randnotiz in V f. 158 schon mit Lc 11 27 beginnt; da die Bücher-einteilung kein fundamentum in re hatte, war sie dem Belieben der Schreiber überlassen. Aber auch die textliche Vergleichung ergibt die Unabhängigkeit.

1. W kann nicht von V abgeschrieben sein. In einem Chrysostomusscholion zu Lc 12 33ª aus der Hom. 26 zu Act heißt es in W: οὐκ ἔστιν ἁμάρτημα, ὁ μὴ δύναται καθαρίσαι ἐλεημοσύνη. Das καθαρίσαι fehlt in V, weil mit diesem Worte eine neue Seite (180ᵛ) hätte begonnen werden sollen, was aber beim Umblättern vergessen wurde. W gibt den Chrysostomustext aus der Hom. 47 zu Act zu Lc 12 32 korrekt wieder mit: οὕτω καὶ οἱ πλουτοῦντες, ὅταν παρ' ἑαυτοῖς τὰ ὄντα κατέχωσιν; V liest ἑαυτοὺς τὰ πάντα. Ein Scholion aus der Hom. 4 zu Mt des Chrysostomus zu Lc 12 41 enthält dort wie in W die Frage τί ἐστιν ἐν εὐκαίρῳ, die in V fehlt, weil der vorangehende Satz auch mit ἐν εὐκαίρῳ schloß. W sagt zu Lc 19 5 f. in einem Scholion aus der unechten Homilie des Chrysostomus De caeco et Zacchaeo 3: ὁ καλὸς ἰξευτὴς (Christus) ἀπὸ δένδρου ψυχὴν καταφέρων καλάμῳ τοῦ λόγου; für die letzten drei Worte hat V bloß λόγῳ; die W-Lesart entspricht aber dem Originaltext: ἐξέτεινεν αὐτῷ τὸν κάλαμον τοῦ λόγου. W fährt dann fort: προέτεινε γὰρ ὥσπερ τινὰ δόνακα ἰξοφόρον; V läßt τινα aus. Aus dem Beginn der 11. Homilie des Gregor von Nyssa hat W ein Scholion, das mit denWorten anfängt: Ἓν μέντοι καὶ τοῦτο τῶν μεγάλων τοῦ κυρίου παραγγελμάτων ἐστί; V schreibt Ἑνὸς; der Gregortext steht aber auf Seite von W. Im gleichen Scholion steht noch ein zweiter Fehler Vs. W schreibt mit Gregor: δι' ὧν τῆς ἀληθείας προφαινομένης ἄυπνός τε καὶ ἀνεξαπάτητος ἡ ψυχὴ διαμένει; V schreibt für ψυχή δύναμις[20]. Aus Ep. III 170 des Isidor von Pelusium entnimmt W zu Lc 12 42 die Worte über εὐκαιρία und erklärt diese als ἡ καὶ τὸ διδόμενον μεῖζον καὶ ἐρασμιώτερον δημιουργοῦσα; statt δημ. schreibt V διδοῦσα. In dem schon genannten Philoscholion heißt das Pflügen ἀρχὴ σπορᾶς καρπῶν[21]; so auch W, während V unsinnig für καρπῶν κακῶν schreibt[22]. In einem Scholion aus der Theophanie des Eusebius

[20]) Vielleicht verwirrt durch das folgende διαμένει. [21]) Ed. L. Cohn V 212, 9.
[22]) In Cohns Apparat nicht notiert.

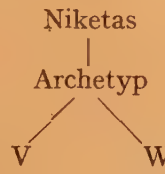
zu Lc 24 45-48 schreibt W: δι' ἧς πεποίηκε πρὸς αὐτοὺς ὑποσχέσεως εἰπών· Καὶ ἰδοὺ ἐγώ εἰμι μεθ' ὑμῶν; V liest πεποίηται[23]. Der Beginn eines Maximusscholions zu Lc 24 43 lautet in W (f. 579): "Ὡσπερ γὰρ τὸ πῦρ πᾶσαν μὲν ὕλην λαμβάνον ἀποτεφροῖ, μόνον δὲ τὸ ἔλαιον δαπανᾶ εἰς τὴν ἰδίαν φύσιν λαμβάνον, οὕτω καὶ ὁ κύριος κατὰ ἀλήθειαν ἔφαγε καὶ ἔπιε καὶ κατὰ τὸν τοῦ ὑποδείγματος (Korrektur am Rande: παραδείγματος) τρόπον ὡς οἶδεν αὐτὸς ᾠκειώσατο κτλ; V beginnt das Scholion erst mit Ἔφαγε καὶ ἔπιε. Ebenso fehlt in V das Chrysostomusscholion zu Lc 24 51 aus der Homilie 3 zu Act (inc. Βλεπόντων μὲν οὐκ ἀνέστη, βλεπόντων δὲ ἐπήρθη, expl. οἱ ἄγγελοι λοιπὸν αὐτοὺς τοῦτο ἐδίδασκον)[24]. An der Unabhängigkeit Ws von V kann also nicht gezweifelt werden, da sonst W in all den genannten Fällen mit V übereinstimmen müßte.

2. Es ist aber auch umgekehrt V von W unabhängig, was ja schon die durch paläographische Gründe geforderte spätere Entstehung Ws zeigt. Es kann aber auch durch textliche Gründe erwiesen werden. In einem Cyrillscholion zu Lc 12 41 ist bei W im Satz τοῖς μὴ τὴν μείζω τάξιν ἐπέχουσιν das μή im Text und am Rand einkorrigiert, was auch nach dem syrischen Text (engl. Übers. II 430) richtig ist; falls diese Korrektur schon von erster Hand stammen sollte (was aber nicht ganz sicher ist), hätte V das μή nicht ausgelassen. Ebenso hätte V in einem Scholion des Gregor von Nyssa zu Lc 12 33[b], das nach W lautet: . . . τὸν λυμεῶνα τῶν τῆς ψυχῆς θησαυρῶν ἐνεδείξατο. καὶ ὅτι οὐδεμία τῇ ἄνω ζωῇ φθαρτικὴ τῆς μακαριότητος ἐμπολιτεύεται δύναμις, mit Καὶ ὅτι kein neues (anonymes) Scholion begonnen. Im Cyrillscholion zu Lc 12 45 heißt es nach W: ἔσται δὲ ὁ κλῆρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων (Lc 12 46); V hat nach δέ φησιν eingefügt, das auch durch den syrischen Text (engl. Übers. II 432) bezeugt ist; es liegt also ein Auslassungsfehler bei W vor. Ebenso ist es in einem Chrysostomusscholion zu Lc 18 34 aus der Schrift Contra Iudaeos et gentiles, quod Christus sit Deus 4 und 5, wo es in V heißt: . . . καὶ τὰς ἐπὶ νῶτον (W νώτου) μάστιγας. ἔδωκε γάρ, φησίν, νῶτόν μου εἰς μάστιγας; dieses Zitat aus Jes 50 6 (ἔδωκε κτλ) läßt W offenbar ἐξ ὁμοιοτελεύτου aus.

Die nahe Verwandtschaft und doch bestehende Unabhängigkeit von V und W kann also nur durch direkte oder indirekte Abhängigkeit von einem Archetyp erklärt werden. Beim Alter der beiden Hss. könnte gut das Urexemplar des Niketas in Frage kommen. Dagegen spricht aber, daß in dem S. 156 erwähnten Philofragment der Urtext ἐν ταῖς ἡμέροις (oder -αις) ἀγέλαις geheißen hat, was sich noch in einem Auszug

[23]) Natürlich auch die Ausgabe von H. Greßmann (22, 17), die V wiedergibt; s. unten S. 160. [24]) S. Probe III Scholion 10 in Niketas 110.

aus Niketas im Marc. 49 4[25] erhalten hat, während VW fehlerhaft ἡμετέραις ἁγ. schreiben; also muß auch ihr Archetyp den Fehler enthalten haben. Das gleiche ergibt die im Origenesscholion zu Lc 24 50[26] sich findende, S. 155 erwähnte Variante λόγος für κόσμος; letzteres ist zwar nur vom späten Korrektor an den Rand gesetzt, wird aber auch von der Niketashs. Par. Coisl. 201 im Text geboten und entspricht allein dem Sinn. Es wird nämlich Gal 6 14 (in der Formulierung ἐγὼ κόσμῳ ἐσταύρωμαι κἀμοὶ κόσμος) erklärt und dabei gesagt, daß für den, der den Begriff Weltschöpfung nicht versteht, die Welt nicht gekreuzigt worden ist (τῷ γὰρ μὴ συνέντι τὸν λόγον τῆς κοσμοποιΐας ὁ κόσμος οὐκ ἐσταύρωται); die Welt habe eine geistige Kreuzigung erfahren. Die Verschreibung von λόγος für κόσμος war also noch nicht im Original des Niketas, aber im Archetyp von VW, der in den Stammbaum noch einzuschieben ist:



Dabei gibt W seine Vorlage noch korrekter wieder als V.

II.

W f. 580^{v}—582^{v} enthält zu Lc 24 45-48 ein langes Scholion mit dem Lemma Εὐσεβίου das der Schrift Περὶ τῆς θεοφανείας entnommen ist. Hugo Greßmann hatte es aus V 319^{v}—320^{r} in Eusebius Werke III. Band, 2. Hälfte (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig 1904 = Gr) als Bruchstück 8 und 9 Seite 21*—24* ediert. Da aber die Hs. V an mehreren Stellen[27] teilweise verdorben und unleserlich ist, weist Gr Lücken und Fehler auf, die durch den Vergleich mit W verbessert werden können. Ich biete deshalb eine Kollation von Gr und W unter Beiziehung des syrischen Textes nach der deutschen Übersetzung Grs (= Σ)[28]. Im voraus sei bemerkt, daß

[25]) S. Niketas 61. [26]) Ediert als Fragment 87 von M. Rauer in Origenes Werke IX (Die griech.-christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh. Leipzig 1930) 275. Er teilt also meine Vermutung (Niketas 110), daß das Scholion einer nicht mehr erhaltenen Lc-Homilie des Origenes entstammt. Nur der eine andere Erklärung anfügende Schlußsatz: Ἄλλως δὲ ἐπαίρει τὰς χεῖρας ὁ κύριος, δύναμιν τάχα τοῖς μαθηταῖς ἐντιθεὶς διὰ τῆς εὐλογίας ist von Niketas selbst beigefügt; ἄλλως und τάχα gehören zu den von ihm gebrauchten Adverbien (Niketas 79f.). [27]) Gr 22*, 7—15, 17—29, 23*, 1—2. [28]) Die Besitzer von Gr werden am besten tun, die Ergänzungen sich handschriftlich in ihre Ausgabe einzutragen.

die in spitzigen Klammern (⟨—⟩) stehenden, durch Konjektur gewonnenen Zusätze Grs natürlich alle in W fehlen. Ebenso sind die durch [ ] angedeuteten Lücken zu delieren. Die Varianten lauten:

Gr 21*, 14 εἴρηται] εἴρητο
17 μαθηταῖς + κατὰ μὲν τὸν Ματθαῖον
18 γῆς +, κατὰ δὲ τὸν Λουκᾶν. ὅτι δεῖ »κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη«[29]
22*, 7 ἀποκαθαίρεσθαι +, ἅτε δὴ ἐρρυπωμένους
17 πεποίηκε
18 ὑμῶν +, κατὰ δὲ τὸν Λουκᾶν τὸ πνεῦμα ἐπαγγειλάμενος[30]
21 τε nicht einzuklammern
22 ἀποδεικνύμενος] ἀπεργασάμενος auch V
23*, 7 πατρῴων] πρώτων auch V[31]
8 δεδογμένοις auch V
9 ἀκούοντας auch V
10 ὁρῶντας δὲ ἐναργῆ auch V
15 πιστούμενοι +· οἷς καὶ ἔφη. »ὑμεῖς δέ ἐστε μάρτυρες τούτων«[32], τοῦ θανάτου δηλαδὴ καὶ τῆς ἀναστάσεως[33]. (ἅπαξ οὖν κτλ.)
18 ἐπηκολούθησε[34]
22 ἐνεργός Korrektor
29 εἰδωλολατρίᾳ
24* 9 καὶ ἐμφανῶς αὐτοῖς συναυλιζομένου <[35]

III.

Die Vergleichung der genannten u. a. Scholien mit den Originaltexten, die nach Möglichkeit durchgeführt wurde, bestätigte die in Niketas Kap. V gegebene Charakteristik der Arbeitsweise des Niketas. Er exzerpierte die Werke seiner 66 Autoren meist direkt, kopierte sie freilich nicht immer ganz wörtlich, sondern gestattete sich manchmal Auslassungen, Kürzungen und kleinere stilistische Abweichungen. Charakteristisch für ihn sind dann seine Hinzufügungen und Überleitungen, für die das wiederholt zitierte Philofragment aus De specialibus legibus lib. IV: Περὶ κλοπῆς[36] interessante Beispiele

[29]) = Lc 24 47, < Σ [30]) < Σ [31]) S. oben S. 155. [32]) = Σ. Lc 24 48. [33]) Sinngemäß = Σ. [34]) S. o. S. 156. [35]) Gr fragt, woher Mais Eusebiusausgabe diesen Zusatz habe. Keine der von ihm benutzten Katenenhss. — ich identifizierte sie Niketas 86 Anm. 1 — kommt in Frage. Also kann es nur eine Übersetzung Mais selber aus Σ sein, wobei er Act 1 4 mit der Lesart συναυλιζόμενος wiedergab. [36]) Ed. L. Cohn V 211, 22—214, 1.

enthält. Die Versicherung des Zacchäus: καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα, ἀποδίδωμι τετραπλοῦν (Lc 19 8) ist für Niketas Anlaß, nach einem Chrysostomusscholion[37] die jüdischen Gesetzesvorschriften über Restitution zu zitieren. Er wählt dafür Philo und leitet seine (teilweise gekürzten) Exzerpte mit den Worten ein: Ἵνα δὲ τὸν περὶ κλοπῆς νόμον ἐντελέστερον γνῶμεν; am Schlusse fügt er bei: Ἀλλὰ τοιοῦτος μὲν περὶ κλοπῆς νόμος. Ὅ γε μὴν Ζακχαῖος νόμιμον ποιεῖται τοῖς συκοφαντηθεῖσιν τὴν ἔκτισιν, ἵνα λύσῃ τὴν ἁμαρτίαν, ἵνα τὸ νόσημα θεραπεύσῃ. Damit hat er sich die Brücke zum folgenden Chrysostomusscholion geschaffen, das das Lemma trägt Χρυσοστόμου κατὰ Ματθαῖον ἠθικῶν οδ' und aus dem Schluß der 83. (84.) Homilie genommen ist; die letzten Zeilen stammen aus der 85. (86.) Homilie Absatz 3. Auch hierfür hat sich Niketas selbst noch eine Einleitung geschaffen mit den Worten: Σκόπει τοίνυν καὶ σὺ τὸν ἀρχιτελώνην, ὅπως ὑγίανεν, ὃς τετραπλασίονα μὲν ὑπέσχετο δώσειν ὑπὲρ ὧν ἥρπασε, τὰ δὲ ἡμίση πάντων ὧν ἐκέκτητο, ὥστε ὑποδέξασθαι τὸν Ἰησοῦν (εἰσελθε κτλ = Chrysostomustext).

Gegen Schluß findet sich ein ganzes Scholion, das anonym überliefert ist und deshalb in V mit οὔ am Rande bezeichnet ist[38]. Es gehört zu Lc 24 50 und lautet: Τοῦτο νοητέον ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ ἡμέρᾳ γενέσθαι κατὰ τὸ ἐν ταῖς Πράξεσιν ἱστορούμενον· ἃ γὰρ ἐπιτεμόντες ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις εἰρήκασι, ταῦτα τῷ πλάτει τῆς ἱστορίας ἐξαπλοῦται καὶ σαφηνίζεται. Dieser Verweis auf den ausführlichen Bericht der Act stammt auch zweifellos von Niketas selbst.

[Abgeschlossen am 8. Jan. 1941.]

Eustathius, der lateinische Übersetzer der Hexaëmeron-Homilien Basilius des Großen.

Von **Berthold Altaner** in Breslau.
(Breslau 1, Kapitelweg 2.)

Wenn wir uns über die Person und das Werk des in der Überschrift genannten Eustathius[1] unterrichten wollen und mangels anderer Literatur die neueren Patrologien, theologischen oder biographischen

[37]) Aus der unechten Homilie De caeco et Zacchaeo 3. [38]) Niketas 110.

[1]) Der Text seiner Übersetzung beim Mauriner J. Garnier, Opera S. Basilii, Paris I, 1721, 631—676 und danach bei Migne, Patrologia, Series graeca (= MG) 30, 869—968.

Lexika nachschlagen, so finden wir in der Hauptsache gewöhnlich zwei gleichlautende Angaben. Danach hat ein sonst nicht näher bekannter Eustathius, der zumeist als Afer, als im lateinischen Afrika beheimatet, bezeichnet wird, um 440 die Hexaemeron-Homilien des Basilius ins Lateinische übersetzt. Der einem vornehmen, vielleicht senatorischen Geschlecht entstammende Übersetzer unternahm seine Arbeit auf Bitten seiner theologisch gebildeten Schwester, der Diakonisse Syncletica, von der uns der Dichter Sedulius in der Dedicatio seines Carmen paschale Rühmliches berichtet[2]. Diese Daten wurden, wie man leicht erkennt, durch Kombinierung der bei Sedulius[3] und in der Vorrede des Übersetzers selbst gebotenen Mitteilungen gewonnen. Konsultiert man die älteren literar- oder kirchenhistorischen Werke, so ergibt sich, daß die Datierung der Eustathiusversion »um 440« erstmals bei Oudin[4] anzutreffen und von dort direkt oder indirekt ziemlich allgemein übernommen wurde. Der Grund für die üblich gewordene Datierung ist, ohne daß darüber eine genauere Rechenschaft gegeben wird, darin zu suchen, daß die von Eustathius erwähnte Schwester Syncletica mit der gleichnamigen »virgo sacra et ministra«, die Sedulius rühmt, identifiziert wird.

Im folgenden soll in erster Linie die Datierungsfrage unter neuen Gesichtspunkten einer Prüfung unterzogen und von einer festeren Grundlage aus beantwortet werden. Entscheidend für eine genauere und sicherere chronologische Einordnung ist der Nachweis, daß Augustinus, De Genesi ad litteram I 18 die Übersetzung des Eustathius benützt hat[5]. Zuerst jedoch muß unabhängig

[2]) W. Smith-H. Wace, A Dictionary of Christian Biography 2, 1880, 391 n. 56; Kirchenlexikon hg. von Wetzer und Welte 4, 1886, 1017; Feßler-Jungmann, Institutiones Patrologiae I², 1890, 511 A. 3; U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du Moyen âge I², 1905, 1424; A. Jülicher in Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der class. Altertumswiss. 6, 1909, 1450 n. 12; Teuffel-Kroll, Geschichte der römischen Literatur 3⁶, 1913, 348; O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur 3, 1923, 150; H. Hurter, Nomenclator literarius, Innsbruck I⁴ 1926, 152 A. 1; Lexikon für Theologie und Kirche 3, 1931, 863f. [3]) Sedulius, CSEL 10, 1885, 9f.; Migne, Patrologia, Series latina (= ML) 19, 542. [4]) F. C. Oudin, O. Praem., Supplementum de Scriptoribus vel scriptis eccles. a Bellarmino omissis, Paris 1686, 85f.; vgl. noch Guil. Cave, Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, London 1688, 340; zuletzt: Basel I, 1741, 428; C. Oudinus, Commentarius de Scriptoribus Ecclesiae antiquis, Leipzig I, 1722, 1253; I. A. Fabricius-G. Ch. Harless, Bibliotheca graeca, IX, 1804, 17; A. Gallandi, Bibliotheca veterum Patrum, Venedig IX, 1773 p. XXXVI n. 5 datiert: »paulo post Constantini Magni saeculum«; Jülicher dagegen (s. o. A. 2): »wohl um 450«. Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique IX, 1703, 289 weist Eustathius der Zeit Cassiodors zu, weil er auf die bei Sedulius vorkommende Syncletica nicht aufmerksam geworden ist. [5]) Augustinus, De Genesi ad litt. I 18 (CSEL 28,

davon die Frage untersucht werden, ob die bei Eustathius und bei Sedulius genannte Syncletica als ein und dieselbe Person angenommen werden darf oder nicht[6].

Wie Eustathius in seiner Vorrede bekennt, unternimmt er die Übersetzung der Basiliushomilien auf Bitten und Drängen seiner Schwester, der Diakonisse Syncletica. Er schreibt darüber: *Religiosus simulque studiosus animus tuae germanitatis, dum plenitudinem caelestium nosse desiderat scripturarum, cunctas bibliothecas ecclesiasticas et eorum*[7]*, qui fuerint conditores, crebris lectionibus investigans, pervenit tandem ad hexaemeron sancti et venerabilis episcopi Basilii graeco sermone conscriptum. Quod dum monumentis inserere linguae Latialis affectat, mihi hanc curam censuit esse mandandam*[8]. Die in diesen Worten enthaltene kulturgeschichtlich wichtige Charakterisierung der Syncletica als einer theologisch gebildeten, die kirchlichen und privaten Bibliotheken nach Büchern eifrig durchsuchenden Diakonisse findet eine wirklich auffällige und ungewöhnliche Parallele in dem, was uns der Dichter Sedulius (zwischen 425 und 450) in der für seinen Freund und Gönner, den Priester Macedonius, bestimmten Widmungsepistel über eine von ihm wegen ihrer Bildung und Tugend hochgeschätzten Syncletica, die »sacra virgo et ministra« ist[9], mitteilt: die Diakonisse studiere in ihrem Wissensdurst mit Eifer theologische Schriften und besitze eine so umfangreiche Bildung, daß sie befähigt wäre, andere in der kirchlichen Wissenschaft zu unterrichten; als Frau sei ihr diese Tätigkeit leider verwehrt[10].

Diese in zwei voneinander unabhängigen Quellen anzutreffenden Mitteilungen über eine Diakonisse Syncletica, die übereinstimmend von einem ganz einzigartigen Eifer, theologische Werke zu studieren, sprechen, legen m. E. mit Recht sofort den Gedanken an eine Identifizierung der genannten Persönlichkeiten nahe. Natürlich ist damit keine Sicherheit für eine Gleichsetzung gegeben. Eine direkte äußere Bezeugung der Übersetzung des Eustathius finden wir erst bei Cassiodor

---

1894, 26 lin. 25—27 lin. 5; ML 34, 260). [6]) J. Huemer, De Sedulii poetae vita et scriptis commentatio, Vindobonae 1878, 24. [7]) Ich lese statt des überlieferten »earum, qui fuerint conditores«: eorum etc. [8]) MG 30, 869. [9]) Daß die Bezeichnung »sacra virgo et ministra« soviel wie diaconissa bedeutet, ist sicher; vgl. dazu z. B. das schon bei Plinius Jun. Ep. X 96, 8, in dem berühmten an Trajan adressierten Brief zu lesende Zeugnis, wo die Rede ist von zwei christlichen ancillae, quae ministrae dicebantur; dazu die im Cod. Vindob. 85 sich findende Glosse zu ministra: »diaconissa«; vgl. Huemer, 1878, 24 A. 1. [10]) (Syncletica) scripturas etiam ecclesiastici dogmatis ita sitiens epotavit, ut nisi sexus licentia defuisset, posset et docere, licet in membris feminei corporis animus sit virilis (MG 30, 869).

in seinen zwischen 550 und 560 abgefaßten Institutiones[11]. Mit diesem damit feststehenden Terminus ante quem der Abfassung ist erklärlicherweise kein Argument gewonnen, um die Entstehung der Übersetzung in der ersten Hälfte des V. Jh.s beweisen zu können. Im höchsten Grade wahrscheinlich wird jedoch die Identifizierung der beiden bei Eustathius und Sedulius vorkommenden Diakonissen, wenn sich im folgenden erweisen läßt, daß Augustinus die Eustathiusversion benützt hat, weil damit Eustathius und seine Schwester Syncletica für die erste Hälfte des V. Jh.s sicher bezeugt sind.

Bei dem Beweis für die Abhängigkeit Augustins vom lateinischen Basiliustext handelt es sich um folgende Stelle aus De Genesi ad litteram I 18: *Nam et illud, quod per Graecam et Latinam linguam dictum est de Spiritu Dei, quod superferebatur super aquas, secundum Syrae linguae intellectum, quae vicina est Hebraeae — nam hoc a quodam docto christiano Syro fertur expositum — non superferebatur, sed fovebat potius intellegi perhibetur. Nec sicut foventur tumores aut vulnera in corpore aquis vel frigidis vel calore congruo temperatis, sed sicut ova foventur ab altilibus, ubi calor ille materni corporis etiam formandis pullis quodammodo adminiculatur, per quendam in suo genere dilectionis affectum*[12].

Da bekanntlich Ambrosius in seinen Hexaemeronhomilien die Predigten des Basilius stark benützt hat[13], ist natürlich zunächst mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Augustinus aus Ambrosius schöpft und nur indirekt von Basilius abhängt. Es müssen darum die Beziehungen des zitierten Augustinustextes zu den entsprechenden Ausführungen bei Basilius-Eustathius und bei Ambrosius genauer untersucht werden.

Ambrosius, Hexaemeron I 8, 29: *Spiritus Dei superferebatur super aquas, ornando enim polo caeli germinaturis terris pulchre Spiritus superferebatur, quia per ipsum habebant novorum partuum semina germinare, secundum quod dixit propheta: Emitte Spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae. Denique Syrus, qui vicinus Hebraeo est et sermone consonat in plerisque et congruit, sic habet: et Spiritus Dei fovebat aquas, id est vivificabat, ut in novas cogeret creaturas et fotu suo animaret ad vitam*[14].

[11]) Cassiodorus Institutiones I, 1 ed. R. A. B. Mynors, Oxford 1937, 11 n. 1; ML 70, 1110. — Irrigerweise behauptet Huemer, 1878, 25, daß sich aus dem Cassiodor-Zeugnis (s. u. A. 31) erschließen lasse, Eustathius habe am Anfang des V. Jh.s gelebt. [12]) CSEL XXVIII 26 lin. 25—27 lin. 5; ML 34, 260. [13]) Zur Frage der Abhängigkeit des Ambrosius von Basilius vgl. Garnier bei MG 29, p. CLXXXVIII—CXCII n. 24—29; K. Staritz, Augustins Schöpfungsglaube dargestellt nach seinen Genesisauslegungen, 1931, 39ff. [14]) CSEL XXXII, 1897, 28 lin. 19—29 lin. 3; ML 14, 139.

Der parallele Basilius-Eustathiustext, Hexaemeron 2, 6 lautet: *Quomodo ergo hic Spiritus aquis superferebatur? Dicam tibi non meum sermonem sed viri cuiusdam genere Syri, qui tantum aberat a sapientia saeculi, quantum verae doctrinae proximus habebatur. Dicebat enim Syrorum vocem facundiorem esse et propter Hebraicae linguae cognationem scripturarum magis sermonibus indulsisse. Sensus itaque dicti illius hoc modo est; superferebatur, inquit, Spiritus, hoc est fovebat et vivificabat aquarum naturam ad similitudinem gallinae cubantis vitalem virtutem his, quae fovebantur, iniciens. Huiusmodi ergo ratio, quod dixit superferebatur, sic interpretatur: id est ad vivificandam aquarum naturam compellebat. Ex quo sufficienter etiam illud, quod a quibusdam valde requiritur, approbari potest: quia nec genitali potentia Spiritus sanctus caret* (MG 30, 888).

Vergleichen wir die drei verschiedenen Texte miteinander, so springt deutlich in die Augen, daß Augustinus viel engere Beziehungen mit dem Basilius-Eustathiustext als mit der Erklärung des Ambrosius verbinden. Wenn man die Worte des Ambrosius liest, ohne einen Blick auf die von ihm benützte Vorlage zu werfen, wird darin zweifellos behauptet, daß die syrische Bibelübersetzung (Codex Syrus), die wegen der Verwandtschaft des Syrischen mit dem Hebräischen zumeist wörtlich mit der hebräischen Bibel übereinstimme[15], ihre Vorlage, das Hebräische, nicht mit »superferebatur«, sondern mit »fovebat« wiedergebe. Damit werde, so führt Ambrosius weiter aus, nicht, wie auf Grund des lateinischen Bibeltextes, der superferebatur lese, die Vorstellung vom »Schweben« des Geistes Gottes, der dadurch den zum Sprießen prädisponierten Samen befruchte, zum Ausdruck gebracht, sondern dem Leser werde der Gedanke an den »brütenden« Geist Gottes, der aus den Wassern neues Leben wecke, vorgelegt.

Im Unterschied zu Ambrosius spricht Augustinus davon, daß die durch die griechische und lateinische Bibel nahegelegte Vorstellung vom »schwebenden« Geist Gottes (ἐπεφέρετο = superferebatur) durch die von einem syrischen Exegeten dargebotene Interpretation verbessert werde; einem gelehrten Syrer sei wegen der nahen Verwandtschaft des Syrischen mit dem Hebräischen eine tiefere Erfassung des Schriftsinns zuzutrauen[16]. Die von dem syrischen Schrifterklärer ver-

[15]) Vgl. z. B. die Übersetzung dieser Stelle bei J. E. Niederhuber in der Köselschen Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 17, 1914, 38. [16]) Daß Augustin die mit »fovebat« verbundene Deutung annimmt und gutheißt, ergibt sich aus folgender Feststellung. Bereits in dem ersten Satz von De Genesi ad litt. I 18, noch bevor sich Augustinus von der philologischen Grundlage seiner Erklärung Rechenschaft gibt, legt er dar, daß Gott nicht wie ein Mensch tätig sei, sondern aeternis atque incom-

tretene Auffassung[17] von einem »brütenden« Geist Gottes veranschaulicht Augustinus im Unterschied zu Ambrosius, der nichts davon sagt, dadurch, daß er auf das brütende Huhn als Hilfsvorstellung hinweist, das per quendam in suo genere dilectionis affectum die Küchlein zum Leben erwecke.

Für die Lösung unserer quellenkritischen Frage ist die Feststellung entscheidend, daß sich gerade zu den zwei Punkten, in denen sich Augustinus und Ambrosius unterscheiden, bei Basilius-Eustathius genaue Parallelen finden. Basilius spricht gleich Augustinus davon, daß ein syrischer Exeget, der den Sinn des hebräischen Textes leichter ergründen könne, ein besseres Verständnis der Hl. Schrift besitzt, nicht jedoch davon, daß schon der syrische Bibeltext als solcher den besseren Schriftsinn erschließe, und ebenso findet sich bei Basilius der Hinweis auf die brütende Henne. Damit ist die Abhängigkeit Augustins von Basilius klar erwiesen[18]. Es braucht jedoch nicht geleugnet zu werden, daß Augustinus, der zumal in den zwei letzten Jahrzehnten seiner literarischen Tätigkeit eine umfassende Kenntnis des ambrosianischen Schrifttums verrät, auch die Hexaemeronhomilien des Bischofs von Mailand gekannt hat.

Mit dem Nachweis, daß Basilius die Quelle Augustins war, ist natürlich noch nicht bewiesen, daß dem Bischof von Hippo der Basilius-Eustathiustext vorgelegen hat; denn man kann es nicht von vornherein für absolut ausgeschlossen halten, daß Augustinus nicht auch den griechischen Basilius benützt haben könnte[19]. Tatsächlich

---

mutabilibus et stabilibus rationibus coaeterni sibi Verbi sui et quodam, ut ita dixerim, fotu pariter coaeterni sancti Spiritus sui. [17]) Daß Basilius hier an Ephräm den Syrer denkt, ist wohl als sicher anzunehmen; vgl. Assemani, Opera Ephraemi, syriace-latine, Romae I, 1737, 8 (Genesiskommentar), wo wiederholt von der »incubatio« des Spiritus Dei die Rede ist; allerdings lehnt Ephräm unter Hinweis auf I Sam 16 14 die Benützung von Gen 1 2 als Beweisstelle für die Trinität ab. Schon sehr früh wird in alten Ausgaben der Opera S. Basilii zu Hexaemeron 2, 6 vermerkt, daß es sich um Ephräm den Syrer handele, jedoch ist nirgends ein Hinweis auf eine bestimmte Ephrämstelle gegeben; vgl. z. B. Ed. latina Operum S. Basilii, Paris 1566, 9 oder Ed. lat. Antwerpen, 1568, 9; Ed. lat. Köln, 1617, 7; Ed. graeco-lat. Paris, II, 1618, 5 des Anhangs, der die Anmerkungen des Fronto Ducaeus bringt; J. Garnier bei MG 29, 43 A. 41; vgl. sonst noch J. M. Schröckh, Christliche Kirchengeschichte XIII, 1789, 170; neuestens A. Stegmann, Bibliothek der Kirchenväter (Kösel) 47, 1925, 35 A. 1. [18]) Eine von Basilius unbeeinflußte Exegese Augustins zu Gen 1 2 ist in De Gen. c. Manich. I 5, 8 (ML 34, 177) und De Gen. ad litt. imperf. 4, 16f. (ML 34, 226) zu finden. [19]) Erst nach Abschluß meiner Untersuchung habe ich festgestellt, daß bereits Tillemont (s. o. A. 4) IX, 288 an die Möglichkeit einer Abhängigkeit Augustins vom griechischen Basilius gedacht hat; dasselbe

muß jedoch in unserem Fall die Annahme, der Kirchenvater habe den original-griechischen Basilius gekannt, als ausgeschlossen gelten, weil es sich beweisen läßt, daß Augustinus, abgesehen von wenigen, genau zu bestimmenden Fällen, die durch besondere Umstände veranlaßt waren, Schriften der griechischen Patristik immer nur dann für seine literarischen Arbeiten heranzog und verwertete, wenn sie ihm in einer lateinischen Übersetzung zugänglich waren[20]. Den ausführlichen Beweis hierfür werde ich später in einer größeren Untersuchung über »Augustinus und die griechische Patristik« erbringen. Hier muß ich mich mit der eben genannten von der Forschung im allgemeinen anerkannten, jedoch noch niemals quellenmäßig ausführlicher begründeten These als Voraussetzung für meine Behauptung begnügen. Daraus ergibt sich ohne weiteres als Folgerung, daß Augustinus den lateinischen Basilius-Eustathiustext der Hexaemeronhomilien gekannt und benützt hat.

Als Bestätigung dieser sicheren Schlußfolgerung kann noch eine aus dem oben zitierten Augustinustext zu erhebende Beobachtung ins Feld geführt werden. Unter dem Einfluß seines syrischen Gewährsmanns ersetzte Basilius das in der Septuaginta stehende ἐπεφέρετο durch συνέθαλπεν; Eustathius gibt seinerseits συνέθαλπε durch fovebat wieder. Hätte Augustinus den griechischen Text benützt, so hätte er sicherlich, da es sich um die Übersetzung eines Schriftwortes handelte, entsprechend der für ihn zum Gesetz gewordenen Gewohnheit, für die eine unübersehbare Reihe von Belegen angeführt werden kann[21], das Schriftwort so genau, wie nur irgend möglich, übertragen und darum συνέθαλπε mit confovebat übersetzt; in Wirklichkeit aber schreibt Augustinus »fovebat«. Nicht uninteressant ist es, in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß zwei dem XVI. Jh. angehörende Übersetzer der basilianischen Homilien, G. Tilmann O. Carth., der die ihm vorliegende Version des Argyropolus revidierte, und Janus Cornarius συνέθαλπε durch confovebat ausgedrückt haben[22].

gilt von J. Garnier, MG 29, p. CLXXXVIf., der seine Annahme auch kurz zu beweisen bemüht ist. [20]) Daß Augustinus antik-profane griechische Quellen immer nur in lateinischer Übersetzung herangezogen hat, ist im wesentlichen bereits bewiesen; vgl. die von mir angeführte Literatur in Pisciculi F. J. Dölger dargebracht, Münster 1939, 36 A. 53; ergänzend füge ich jetzt noch hinzu: Ch. Boyer, Christianisme et Platonisme dans la formation de S. Augustin, 1920, 79ff.; H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke, 1926, 139—154; E. Salin, Civitas Dei, Tübingen 1926, 241; F. Amerio in Didaskaleion, 7/8, 1929, fasc. 3, 168—196. [21]) Über Augustins intensives Bemühen, den altlateinischen Schrifttext durch Heranziehung der Septuaginta zu verbessern, vgl. D. de Bruyne, S. Augustin reviseur de la Bible in Miscellanea Agostiniana, Roma 2, 1931, 521—606 und B. Altaner, Augustinus und die griechische Sprache in Pisciculi F. J. Dölger dargeboten, Münster 1939, 21, 30ff. [22]) Die Übersetzung des Cornarius findet sich in der Ed. latina der Basiliusschriften, Basel (Froben), 1540,

Aus der Feststellung, daß dem Bischof von Hippo die Übertragung des Eustathius bereits bei Abfassung des 1. Buches seiner Schrift De Genesi ad litteram vorlag, gewinnen wir einen sicheren Terminus ante quem für die Übersetzertätigkeit des Eustathius. Die erst etwa 414/15 zum Abschluß gebrachte Schrift De Genesi ad litteram wurde schon 401 begonnen[23], und deshalb muß die Arbeit des Eustathius bereits um 400 vollendet gewesen sein. Durch die Festlegung dieses Datums gewinnen wir auch das wichtigste Argument dafür, daß Syncletica, die Schwester des Eustathius, mit der von Sedulius erwähnten, einem vornehmen Geschlecht entsprossenen Syncletica mit größter Wahrscheinlichkeit zu identifizieren ist. Nach Sedulius gehört die Diakonisse mit ihrer jüngeren verheirateten Schwester Perpetua einem Kreis frommer Männer und Frauen an[24].

Wenn man, wie es üblich ist, die Abfassung des Carmen paschale des Sedulius für die Zeit von 425—450 annimmt[25], so paßt dazu recht gut die Beobachtung, daß Eustathius in seiner an Syncletica gerichteten Vorrede, d. h. also etwa um 400 von seinem jugendlichen Alter und seiner Unerfahrenheit spricht; er zweifle daran, ob er die auf ihn gesetzte Hoffnung seiner Schwester erfüllen und die in Angriff genommene Übersetzung der Basiliushomilien zu ihrer Zufriedenheit werde erledigen können[26]. Da ferner Sedulius aller Wahrscheinlichkeit nach in Italien beheimatet war und Afrika gar nicht in Frage kommt, wird man den von ihm gerühmten Kreis echt christlicher Männer und Frauen, zu dem Syncletica und ihre Schwester Perpetua gehörten, gleichfalls in Italien zu suchen haben. Daraus ergibt sich, daß wir auch Eustathius sehr wahrscheinlich als italischen Landsmann, jedenfalls nicht, wie dies vielfach bis jetzt angenommen wurde, als Afrikaner ansehen müssen.

---

p. 10; die durch Tilmann verbesserte Übertragung des Argyropolus in der Ed. latina, Paris 1566, p. 10; ferner Antwerpen, 1568, p. 10; in der Ed. graeco-latina, Paris I, 1618, 24; Ed. latina, Köln 1617, p. 7; MG 29, 43. Argyropolus dagegen bietet »fovebat«; vgl. z. B. Ed. latina, Paris 1520, fol. 5v und Basel 1565, p. 35. — Über diese neueren Basiliusübersetzer vgl. L. E. du Pin, Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, Paris 2, 1693, 199; Garnier bei MG 29, p. CLXXVIII n. 7 und Fabricius-Harless (s.o. A. 4) IX 18. [23]) E. Portalié, Dict. de Théol. cath. I 2311; G. Krüger bei M. Schanz, Geschichte der römischen Literatur IV 2, 1920, 407; Bardenhewer IV, 1924, 482 und vor allem S. M. Zarb, Chronologia operum S. Augustini, Roma 1934, 53 (Sonderdruck aus dem Angelicum 1933, 359—396, 478—512; 1934, 72—91). [24]) Syncletica, quae superbi sanguinis nobilitatem sic humilitate provexit ad gloriam . . .; Sedulius (CSEL 10, 9f.). [25]) Huemer (s. o. A. 6), 23f.; G. Krüger l. c. 368; Bardenhewer IV 643. [26]) MG 30, 869: promittere non audebam propriam contemplans infantiam.

Über weitere persönliche Verhältnisse des Übersetzers kann nichts Sicheres eruiert werden. Wenn Eustathius in einer Hs. als Diakon bezeichnet wird, während zwei andere Mss. und die vor der Mauriner Edition der Basiliusschriften erschienenen Druckausgaben der Übersetzung diese Titulatur nicht kennen[27], liegt der begründete Verdacht nahe, daß sich die Bezeichnung des Eustathius als diaconus unberechtigterweise in Anlehnung an die »Syncletica diaconissa« in die Hs. eingeschlichen hat[28].

Eine kritische Edition der Übersetzung des Eustathius auf breiter hsl. Grundlage ist bis jetzt noch nicht erschienen, und ebensowenig wurde der Umfang und die Beschaffenheit der Überlieferung untersucht[29]. Von C. Paucker besitzen wir einen Beitrag, der sich mit der Latinität der Übersetzung beschäftigt[30]; er stellt dabei fest, daß Eustathius ziemlich wörtlich und korrekt übersetzt hat und sprachgeschichtlich bemerkenswerte Eigentümlichkeiten aufweist.

Im ausgehenden Altertum und im Mittelalter scheint die Übersetzung des Eustathius wenig gelesen worden zu sein. Im VI. Jh. wird ihre Existenz durch Cassiodor bezeugt. Der in der Klostereinsamkeit von Vivarium lebende Staatsmann läßt sich eine große Übertreibung zuschulden kommen, wenn er Eustathius als äußerst sprachgewandten Schriftsteller rühmt und behauptet, daß seine Übersetzung in literarisch-ästhetischer Hinsicht dem griechischen Original gleichwertig sei[31]. In mittelalterlicher Zeit wird unsere Übersetzung nur zweimal erwähnt. Beda Venerabilis († 735) und Sigebert von Gembloux († 1112) kennen Eustathius als Übersetzer, jedoch ist aus ihren kurzen Notizen nichts darüber zu entnehmen, ob ihnen die übersetzte Schrift selbst vorgelegen hat; wahrscheinlich bezog Beda sein Wissen aus Cassiodor, und ebenso wird es sich wohl auch bei Sigebert um eine literarhistorische Nachricht aus zweiter Quelle handeln, die keine Kenntnis oder Lektüre der Schrift selbst voraussetzt[32].

---

[27]) Die hsl. Grundlage der älteren Editionen ist ganz undurchsichtig. [28]) MG 30, 869 A. a. [29]) Auf einen Leidener Cod. Vossianus macht Fabricius-Harless IX, 1804, 18 aufmerksam. [30]) C. Paucker, Vorarbeiten zur lateinischen Sprachgeschichte hg. von H. Rönsch, Berlin 1884, 3. Abt., 103—117; eine textkritische Bemerkung bei J. Garnier, MG 29, p. CXC n. 28. [31]) Cassiodorus, Institutiones I, 1 (ed. R. A. B. Mynors, Oxford 1937, 11 n. 1; ML 70, 1110): S. Basilius . . ., quem Eustathius, vir disertissimus, ita transtulit in Latinum, ut ingenium doctissimi viri facundiae suae viribus aequiparasse videatur. [32]) Beda Venerabilis, Commentarii in Genesim (Opera, Coloniae Agrippinae IV, 1688, col. 1): De principio libri Genesis . . . multi multa dixere . . . sed praecipue, quantum nostra pusillitas ediscere potuit, Basilius Caesariensis, quem Eustathius interpres de Graeco fecit esse Latinum. — Sigebert von Gembloux, De scriptoribus ecclesiasticis, c. 21 (ML 160, 552): Eustathius transtulit de Graeco in Latinum Hexaemeron Basilii Caesariensis.

Der Erstdruck der Übersetzung des Eustathius liegt, nicht wie L. E. du Pin irrtümlicherweise behauptet[33], in einer von Faber Stapulensis besorgten Separatausgabe, die angeblich Paris 1520 erschienen sein soll, vor, sondern ist in der bis dahin vollständigsten lateinischen Ausgabe der Schriften des Basilius enthalten, die mit einem von Johannes Gillotius verfaßten, Paris 1565 datierten Vorwort versehen, 1603 in Paris apud Michaelem Somnium herausgekommen ist[34]. Von späteren Editionen nenne ich, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, noch folgende. 1. Opera S. Basilii (editio latina), Antwerpen 1616 (Deutscher Gesamtkatalog Nr. 12.6502[35]; 2. Opera S. Basilii (editio latina), Köln 1617, 746—773 (Deutscher Gesamtkatalog Nr. 12.6503)[36]; 3. Bibliotheca Patrum, Paris I, 1654, 1465—1528; 4. J. Garnier, Opera omnia S. Basilii, Paris I, 1721, 631—676 legte unter Heranziehung neuer Handschriften seiner Edition den Text der Ausgabe von Antwerpen, 1616 zu grunde; 5. Der letzte Nachdruck[37] der eben genannten Maurinerausgabe liegt bei Migne, Patrologia series graeca XXX, 869—968 vor.

— Trithemius, Liber de scriptoribus ecclesiasticis, Mainz 1494 nennt Eustathius überhaupt nicht. [33]) L. E. du Pin (s. o. A. 22) 2, 199. Faber Stapulensis brachte eine in Paris 1520 apud Jodocum Badium Ascensium erschienene lateinische Gesamtausgabe der Opera S. Basilii zum Druck. Hier gelangte die Hexaemeron-Übersetzung des Argyropolus zum Abdruck. Diese Ausgabe wurde Paris 1523 und Köln 1523 nachgedruckt; vgl. G. W. Panzer, Annales typografici VIII, 1800, 62 n. 1153, 82 n. 1364; VI, 1798, 388 n. 377; Deutscher Gesamtkatalog (»Basilius«), 1938, Nr. 12.6481. Weder in diesen beiden Werken noch bei E. Amann, Dict. de Théol. cath. IX 1, 158 ist von einer Separatausgabe die Rede. [34]) Opera S. Basilii, Paris 1603 (Deutscher Gesamtkatalog Nr. 12.6501), 1045—1083. S. 1044 finden wir bereits die in spätere Ausgaben übergegangenen Testimonien; p. VII wird im Inhaltsverzeichnis bemerkt: Hexaemeron D. Basilii ab Eustathio translatum, nunc primum in lucem editum ex bibliotheca Nicolai Fabri. Diese Notiz erscheint auch in späteren Ausgaben z. B. in der Kölner Ausgabe von 1617; sie ist hier irreführend, weil es sich nicht um den Erstdruck handelt. Smith-Wace (s. o. A. 1) 2, 391 n. 56 nennt fälschlich, offenbar in Abhängigkeit von Fabricius-Harless IX 14f. Nicolaus Faber als Herausgeber. [35]) C. Oudinus (s. o. A. 4) I, 1722, 1253. Falsch ist die bei C. F. G. Schoenemann, Bibliotheca historico-literaria Patrum latinorum, Leipzig 2, 1794, 1056 zu lesende Angabe, wonach die Antwerpener Gesamtausgabe vom Jahre 1568 (Deutscher Gesamtkatalog Nr. 12. 6497) die Übersetzung des Eustathius bringen soll. [36]) Es handelt sich hier um einen Nachdruck der Antwerpener Ausgabe von 1616 (studio Andreae Schotii), die ihrerseits auf die Pariser Edition von 1603 zurückgeht. [37]) Ob alle späteren Nachdrucke der Mauriner Ausgabe (vgl. die Liste bei Bardenhewer, III 136) auch die Übersetzung des Eustathius bringen, vermochte ich nicht nachzuprüfen; nach Fabricius-Harless IX 17f. scheint dies für die bis 1804 erschienenen Drucke zuzutreffen.

[Abgeschlossen am 14. 4. 1940.]

Johannes 16 32

Eine Studie zur Geschichte der Schriftauslegung und zur Traditionsgeschichte des Urchristentums

Von **Erich Fascher** in Halle
(Halle/Saale, Hedwigstr. 8)

Seinem verehrten Amtsvorgänger,
Herrn Professor D. Erich Klostermann in Halle
zum 70. Geburtstag am 14. 2. 1940 gewidmet.

Wenn man sich den Vers Joh 16 32 im NTlich griechischen Urtext ansieht, so scheint er vom Standpunkt der Textüberlieferung aus keinerlei Interesse zu verdienen. Im Gegenteil: in dem heute gängigen Nestletext gehört unser Vers zu denen, die im Textapparat gar nicht berücksichtigt worden sind. Schlägt man dazu Tischendorfs noch immer unentbehrliche Octava auf, so ist ein sachlich überflüssiges νῦν vor ἐλήλυθεν bei C^3 D^3 al = *nunc* e f q = *iam* a ff^2 b c vg zu lesen, ein zweites Mal ἡ ὥρα hinter ἐλήλυθεν von ℵ* eingefügt worden. Die Lesart καὶ ἐμὲ AC^3 D al statt κἀμέ ist nicht der Rede wert, ἀφίητε bei L vermag das sonst bezeugte ἀφῆτε nicht umzustoßen, und auch ohne das hinter ὁ πατήρ von Y 69 al eingefügte μου wußte der Leser Bescheid, wer gemeint ist. M. a. W. diese teils überflüssigen, teils pedantischen Korrekturen, die den Sinn des Textes in keiner Weise beeinflussen, sind belanglos.

Der vatikanische lateinische Text gibt den griechischen Urtext wörtlich wieder — er übersetzt z. B. εἰς τὰ ἴδια mit *in propria* — hat aber die griech. Lesart νῦν von C^3al, wenn er *et iam venit* schreibt. Aber dieses *iam* würde sich zur Verdeutlichung ohnehin empfohlen haben, weil die griechischen Formen ἔρχεται — ἐλήλυθεν durch die gleich aussehende Form *venit* im Lateinischen wiedergegeben werden. Dem schlichteren Leser wird durch eingefügtes *iam* klar, daß er die zweite Form als Perfektum verstehen muß.

Während es sonst im NT Texte gibt, an deren Überlieferung man ein Stück Kirchen- und Dogmengeschichte oder Sektengeschichte ablesen kann (z. B. Lc 11 2 Mt 1 16 Joh 1 13 Rm 5 1), hat man unseren Vers offensichtlich im Textzusammenhang ohne Schwierigkeiten gelesen und verstanden. Wäre das nicht der Fall gewesen, müßte es Varianten oder Handschriften, die ihn auslassen, geben. Der Leser wird fragen: Warum soll denn dieser Vers einen Anstoß bieten? Die moderne Kritik antwortet: Weil er im Widerspruch zu Joh 18 8-9 steht. Wir werden gleich auf diese Literatur zu sprechen kommen. Sieht man von diesem Gegensatz der beiden Berichte ab, der sich je nach

Übersetzung von εἰς τὰ ἴδια verschärfen oder abschwächen läßt, so mußte rein sachlich gesehen die Flucht der Jünger, welche ihren Herrn in der Stunde der Not im Stich ließen, Anstoß erregen. Und das hat sie auch getan, wie sich aus der altkirchlichen Literatur nachweisen läßt.

Zwar geht Justin (Dial 106 1) auf diese Frage nur kurz ein, aber seine Äußerungen sind doch wertvoll für unser Problem. Er bemerkt, bei der Erscheinung des Auferstandenen seien die Jünger von Reue ergriffen worden, weil sie ihren Herrn verlassen hatten: μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἀφίστασθαι αὐτοῦ ὅτε ἐσταυρώθη. Der allgemeine Hinweis am Schluß von 106 1 auf die ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων läßt freilich nicht erkennen, auf welches Evangelium sich Justin genauer bezieht, doch läßt der Zusammenhang vermuten, daß an lukanische Tradition zu denken ist (Lc 24, 36 = Joh 20 17 ἐν μέσῳ αὐτῶν ἔστη. Ferner Lc 24, 44—66 wegen der Worte bei Justin: πεισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ (ἀποστόλους) ὅτι καὶ πρὸ τοῦ παθεῖν ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι ταῦτα αὐτὸν δεῖ παθεῖν . .)[1].

Justin knüpft offensichtlich an eine Tradition an, die von einem Gegensatz Jerusalem—Galiläa hinsichtlich der Erscheinungen des Auferstandenen nichts weiß. Er läßt den Auferstandenen vor seinen Jüngern auf frühere Weissagungen zurückgreifen — das tut nur Lukas.

Bei dieser Sachlage konnte für ihn der Gegensatz Mt 28—Lc 24 kein Gegenstand der Verhandlung sein, aber er hat mit seiner Darstellung ein Doppeltes erreicht: seinen Herrn entlastet gegenüber einem Vorwurf, daß er selbst von seinem Tode überrascht worden sei (Jesus wußte, daß er auferstehen werde. Vgl. 106, 1 Anfang. 107, 1 und den ganzen Schriftbeweis von 97 ab) und das Verhalten der Jünger entschuldigt, die jedenfalls nach Jesu Auferstehung ihre Feigheit bereuten, während die verstockten Juden trotz des angekündigten Jonaszeichens auch nach Jesu Auferstehung ihre Sünden nicht bereuten, sondern das Gerücht vom Diebstahl des Leichnams aussprengten (108, 1—2). Die dem Justin hier vorschwebende Antithese ἀπόστολοι — Ἰουδαῖοι mag es veranlaßt haben, daß er die in den Evangelien nicht ausdrücklich bezeugte Reue der Apostel hervorhebt.

Ein zweites Mal hat sich Origenes in seiner Schrift gegen Celsus mit dem Fluchtproblem befassen müssen, weil sein heidnischer Widersacher (Contra Celsum II 9) Verrat und Flucht der Jünger durch den Mund eines Juden bemängelt. Wie sollten wir, fragt dieser Jude, den für einen Gott halten, der sich verbarg und zu entlaufen suchte und

[1]) Dial. 105 5 zitiert Justin Lc 23 46 als letztes Wort Jesu.

in schmählichster Weise ergriffen und gerade von denen, die er seine Jünger nannte, verraten wurde (προὐδόθη)? Ein Gott darf nicht fliehen und gebunden abgeführt werden, am allerwenigsten dürfen ihn die im Stich lassen und preisgeben (ἐγκαταλείπεσθαι und ἐκδίδοσθαι), die sich seine Schüler nannten, intimen Umgang mit ihm hatten und ihn als Heiland verehrten.

Origenes beweist nun, um von der christologischen Frage, ob der Logos Gott sei hier abzusehen, in II 10, daß Jesus weder geflohen ist noch ergriffen wurde, sondern sich stellte und mit Willen abführen ließ, indem er die Jünger losbat. Er stützt diese Darstellung auf Joh 18, 4-8, ohne an dieser Stelle auf die Flucht der Jünger einzugehen. Was aber den Verrat der Jünger angehe, (II 11), so habe der Jude bei Celsus »den einen Judas als viele Jünger bezeichnet, um seiner Anschuldigung dadurch mehr Nachdruck zu geben«. Nun hat Celsus aber noch ein anderes Argument vorgebracht (II 12): »Ein guter Feldherr wurde niemals verraten, der Tausende befehligte. Das passiert nicht einmal einem Räuberhauptmann, dessen Komplizen schon um des Gewinnes willen zu ihm halten. Jesus aber wurde von den Seinigen verraten.« Origenes pariert geschickt mit dem Hinweis, daß der Konflikt Aristoteles-Plato nach 20jährigem Verkehr nichts gegen Platos Qualität beweise, Judas aber verweilte nicht ganz drei Jahre bei Jesus! Im übrigen gehört es zur Wahrheitsliebe der Jünger, daß sie nicht nur nicht falsche Voraussagen Jesu erdichteten, um ihre Lage zu bemänteln, sondern solche für sie unangenehmen Weissagungen Jesu berichteten, daß die Jünger sich an ihm ärgern und Petrus ihn verleugnen würde. (Origenes zitiert Mt 26, 31 + 34). Wer hätte ihren Bericht widerlegen sollen, wenn sie beides verschwiegen hätten? Wer da lehrt, man müsse den Tod um des Bekenntnisses zum Christentum willen gering achten, hätte solche Vorfälle doch besser übergangen!

Wenn die Jünger das nicht taten, so deshalb, weil sie wußten, daß die Kraft der Lehre über die Menschen siegt und solche Dinge den Lesern weder Schaden bringen noch Anreiz zur Verleugnung geben (II 15). Origenes leugnet also das Versagen der Jünger nicht, aber dem Celsus ist vorzuwerfen, daß er die urchristliche Geschichte bloß da zitiert, wo sie die Fehler der Jünger berichtet, dagegen ihr späteres Martyrium verschweigt (II 45).

Wir sehen daraus, daß Origenes die Weissagung Jesu und das Ärgernis der Jünger an ihm festhält, aber keinerlei Versuch macht, die Sacharjastelle zum Beweis der Notwendigkeit dieser Vorgänge heranzuziehen. Er verzichtet auf den schon Mt wichtigen, weil Jesus und seine Jünger entlastenden Schriftbeweis; denn wenn geschehen

muß, was im AT geweissagt ist, dann ist weder Jesus, der auf diese Prophetie aufmerksam macht, getäuscht worden noch haben seine Jünger ihn getäuscht oder enttäuscht.

Origenes verquickt somit in seiner Abwehr Mt 26, 31 mit Joh 18, 4—8, wie wir sahen. Es wäre nun zu untersuchen, wie er sich in seinem Johanneskommentar zu Joh 16 32 äußert[2]. Hier ergibt sich nun die auffällige Tatsache, daß Origenes unseren Vers nicht zitiert! Bei Behandlung von Joh 13, 5 begründet er die Fußwaschung der Jünger mit der Sünde der Jünger und zitiert Mt 26 31: ὕστερον γὰρ ἔνιψε καὶ ἐτέλεσε τὸ νίπτειν ἐπεὶ ἐμολύνθησαν κατὰ τὸ· Πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ. Bei der darauf folgenden Erörterung über Joh 13 6-11 zitiert Origenes nochmals Mt 26 31 und fügt hinzu, Jesus habe als αἰτία für diese προφητεία Sach 13 7 angegeben, dessen Zitat folgt. Die Ausdeutung von Joh 13 33 endlich gibt Anlaß, noch einmal Mt 26 31 mit dem Sacharjazitat zu bringen. Die Auslegung als ganze interessiert hier nicht, nur die auffällige Beobachtung, daß Origenes bei Interpretation des Joh.-Evang. dreimal Mt 26 31 statt Joh 16 32 zitiert, was ihm hätte näherliegen sollen. Aus Joh 16 zitiert und interpretiert er die vv 16 16-20 (Brooke II 207f.), aber weiter ist er für uns nicht erhalten; da der Kommentar mit 13 33 in der fortlaufenden Auslegung abbricht, die Fragmente aber auch nichts mehr für unsere Frage ergeben, so steht als Resultat fest: weder Mc 14 27 noch Joh 16 32 werden zitiert.

Dagegen liefert uns Cyrill v. Alexandrien (ed. Ph. E. Pusey, Oxford 1887, II 653f.) eine wichtige Bemerkung, die uns die Auffassung des Kirchenvaters erkennen läßt. Der Heiland macht mit diesen Worten klar, daß der rechte Augenblick für βεβαιότης noch nicht gekommen sei. Er werde erst hereinbrechen mit dem Kommen des hl. Geistes vom Himmel, der aller μικροψυχία ein Ende mache, so daß sie (die Jünger) allen Widerständen zum Trotz reden könnten wie Act 5 29 u. 4 20. Wenn die Zeit da ist ὅτε μόνον ἀφέντες ἐμὲ ἀπελεύσεσθε πρὸς τὰ ἴδια. τοῦτο δέ ἐστιν εὐπεριστόλως εἰπεῖν, ὅτε δειλίαις ἀνάνδροις κεκρατημένοι μόνης τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς προνοήσετε καὶ . . . πρὸς οὕσπερ ἂν εὕρητε διοιχήσεσθε τόπους.

ὅτι δὲ ἐτράποντο πρὸς φυγὴν οἱ μακάριοι μαθηταί, τὴν τῶν Ἰουδαίων οὐκ ἐνεγκόντες ἔφοδον, ὅτε παρῆν ὁ προδότης . . . οὐδαμόθεν ἀμφίλογον.

An dieser Flucht ist also nichts zu deuteln. Nur wüßten wir gern, was Cyrill unter den τόποι versteht. Sind es in der Aufregung und

[2]) Zitiert nach der Ausgabe von AE. Brooke I. II. Cambridge 1896. S. 156. 158. 206.

Angst aufgesuchte Schlupfwinkel in der Nähe? Die Wendung πρὸς οὕστερ ἂν εὕρητε τόπους scheint das anzudeuten. Klarer sähen wir, wenn wir noch über Joh 18 8f. etwas lesen könnten, aber die Auslegung endet mit 17 21. So muß es bei dieser Vermutung bleiben.

Vielleicht hilft uns da Augustin etwas weiter. In seinem 103. Vortrag zum Johevg behandelt er Joh 16 29-33. Jesus verheißt erst die Stunde, wo er nicht mehr in Gleichnissen von seinem Vater reden wird, sondern ihnen offen den Vater verkündet. »Warum sagen jene trotzdem: »Siehe, jetzt redest du offen und sagst kein Gleichnis«, außer weil jene das, wovon er weiß, daß es für die Nichtverstehenden Gleichnisse seien, so sehr nicht verstehen, daß sie nicht einmal einsehen, daß sie es nicht verstehen? Sie waren Kinder und urteilten noch nicht geistig...«[3]. Mit Rücksicht auf diesen ihren Zustand, führt Augustin aus, habe Jesus nun die Worte in v. 32 gesprochen. Was bedeuten sie? Den Anfang ihrer Bedrängnis, die aber nicht in dieser Weise fortdauern sollte (§ 3). »Denn was er beifügte: ‚Und mich allein lasset', will nicht sagen, sie seien solche, daß sie in der kommenden Bedrängnis, welche sie nach seiner Himmelfahrt in der Welt erdulden sollten, ihn verlassen, sondern daß sie in ihm Frieden haben sollten, indem sie in ihm bleiben.« Bei der Gefangennehmung haben sie ihren Herrn nicht nur im Fleisch, sondern auch im Geist den Glauben verlassen. Kleinmut und Verzagtheit hätte das Absterben ihres Glaubens verursacht, wie Kleophas (Lc 24 21) beweise.

Anders liegt es dagegen bei der Bedrängnis, die sie nach seiner Verherrlichung erfuhren. Sie haben sie durch den Empfang des Geistes überstanden. Durch ihn erfüllte sich erst, was 16 33 gesagt ist. Augustin bezieht also v. 33 auf die Zeit nach Empfang des hl. Geistes, wobei er (zu Eingang dieses Traktates) offen läßt, ob sie ihn »durch seine Anhauchung oder von oben her empfingen.« Man könnte denken, daß Augustin zwischen Joh 20 22 u. Lc 24 49 etwa einen Widerspruch empfinden müßte. Aber solche Widersprüche kennt er bewußt nicht, wie er zu Eingang des 112. Vortrags ausführt unter Anspielung auf seine Schrift: *de consensu Evangelistarum.*

Dem entspricht 112 § 4. Zu Joh 18 8-9 bemerkt Augustin: »Er sieht Feinde, und sie tun das, was er befiehlt; sie lassen jene gehen, die er nicht verloren gehen lassen will. Aber sollten sie nicht etwa später sterben? Warum also würde er für den Fall, daß sie damals sterben würden, sie verderben, als weil sie damals noch nicht an ihn glaubten, wie alle jene glauben, die nicht verloren gehen?«

---

[3]) Vf. folgt hier der Übersetzung von Thomas Specht (Bibliothek d. Kirchenväter Bd. 19, 1914).

Und Entsprechendes gilt von der Verleugnung des Petrus. Wenn später selbst Jünglinge und Mädchen tapfer ihren Glauben bekannten, so konnten sie, »was damals dieser nicht konnte, der die Schlüssel seines Reiches empfing? Siehe, warum gesagt wurde: Lasset diese gehen...; es geschah, damit das Wort erfüllt würde, das er sprach: ‚die du mir gegeben hast, ich habe keinen von ihnen verloren.' Denn allerdings, wenn Petrus nach der Verleugnung von hinnen gehen würde, was würde er anders als verloren gehen?.« (113 § 2.)

Indem also Augustin in 18 31 einen Akzent auf ἄρτι (πιστεύετε) legt und v. 33 auf die Zeit nach Jesu Himmelfahrt bezieht, empfindet er keinen Gegensatz zu 18 8-9. Da der Schwächezustand der Jünger vor Empfang des Geistes andauert, muß Christus so verfahren, um Männer zu retten, die doch die Grundlegung der Kirche vollziehen sollen. Das Problem, was εἰς τὰ ἴδια heiße, bewegt ihn so wenig wie die Frage, ob sich die Jünger trotz ihrer Flucht so in der Nähe aufhalten, daß Petrus dem Herrn folgen kann. Und das ist doch nur möglich, wenn der Herr durchsetzt, daß man die Seinen unangefochten gehen läßt. Dann sind sie aber doch nicht, wie Cyrill meint, geflohen πρὸς οὕσπερ εὕρητε τόπους! Augustin bewegt ganz der Gegensatz: augenblickliche Bedrängnis — späterer Mut (nach Empfang des Geistes), und darüber vergißt er alle Unebenheiten der Darstellung. Es wäre demnach auch von Origenes und Cyrill nicht zu erwarten, daß sie hier ein Problem empfänden.

II.

Gehen wir mit einem Sprung über ein Jahrtausend hinweg in die Zeit der Reformation, so steht es auch nicht anders[4]. Von Luther haben wir eine Auslegung der Abschiedsreden aus den Jahren 1538/39. »Das XVI. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt«, erschien 1539 (jetzt Weimarer Ausgabe Bd. 46, 1—111). Es ist eine umfangreiche Ausdeutung des Textes mit starker praktisch erbaulicher Vergegenwärtigung. Man darf also — unbeschadet des tiefen Eindrucks, den Luthers Sprachgewalt noch heute auf den Leser macht — eine Exegese im strengen wissenschaftlichen Sinne nicht erwarten. Trotzdem läßt sich deutlich erkennen, wie Luther unseren Vers aufgefaßt wissen will. Jesus wolle die Jünger weder strafen noch vor den Kopf stoßen, sondern sage ihnen aufs allerfreundlichste, sie seien fromme Kinder

[4] Vermerkt sei noch die Notiz des Euthymius Zigabenus (Commentarius in quattuor Evangelia III Lipsiae 1792 ed. Chr. Fr. Matthaei) S. 555 f. zu Ἰδοῦ...ἀφῆτε: τὸν κύριον λέγει τῆς ἐφόδου τῶν ἀμφὶ τὸν προδότην ὅτε οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (Mt 26 56) πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον ὡς ἔγραψεν ὁ Ματθαῖος. τότε γὰρ φόβος ἀτελῆ τὴν πίστιν αὐτῶν ἤλεγξε σκανδαλισθέντων μικρὸν ἐπὶ τῷ πάθει αὐτοῦ.

und meinten wohl, daß sie jetzt glaubten. »Aber ihr wisset nicht, wie es gehen wird und wie euer Glaube so schwach ist, denn ihr wohl jetzt glaubet, aber über eine Stunde, wenn es mit meinem Leiden angehen wird, werden euch diese Worte und Gedanken von mir aus eurem Herzen entfallen und werdet alle von mir laufen und mich verlassen (ja auch verleugnen) als kennet ihr mein nicht, das heißt ja nicht mehr geglaubt (wie sie jetzt bekennen und er ihnen Zeugnis gibt) ohn allein, daß sie dennoch seine liebe Kinder bleiben und doch ihr Herz noch an ihm ein wenig hangt, daß ihnen solches nicht schaden muß, sondern noch in seinen Händen bleiben, ob sie gleich aus Schwachheit fallen.« (S. 102.)

Luther führt dann aus, wie wehe es Jesus als wahrhaftigen Menschen hat tun müssen, daß die Seinen sich schämten und wegliefen. »Denn er hat auch solch Elend tiefer gefühlet denn wir, was da ist also allein oder verlassen sein, daß es ihm ohne Zweifel schwere Seufzer und heiße Tränen herausgedrückt hat.« Nachfühlen kann das, wer Ähnliches erfuhr. Zu bewundern sei da Joh. Huß, daß er gegen Welt, Papst, Kaiser und Konzil stand, jedermann ihn verdammte und er in der Not ganz allein war. »Meinst du nicht, daß ihm der Kerker oft enger denn zu enge geworden? Noch hat er sich müssen trösten und solche Angst überwinden eben mit diesem Spruch, damit Christus sich selbst tröstet: Ich bin allein, und bin doch nicht allein, denn der Vater ist bei mir...«

Luther blickt dann auf die weitere Umgebung und führt aus: Auch für die Juden war das ein großer Fall und schweres Ärgernis. Wo sind nun die, die es mit ihm gehalten und ihn so hoch gerühmt haben? Hätte er recht gelehrt, würden sie ihn nicht verlassen haben. Ja, sie sprechen ihm Gott selbst ab, der ihn doch wohl verdammt haben muß.

So ist uns dies zum Exempel gesetzt, daß wir lernen sollen, uns Gottes zu getrösten, wenn uns alle Menschen verlassen, indem wir mit Ps 27 10 und unserer Stelle sagen, der Vater ist bei uns. Wortgewaltig, über 7 große Druckseiten malt Luther dann den v. 33 aus als die Summe von allem, was Jesus gesagt hat. Es ist deutlich: Wir haben eine stark psychologische, mit Stimmungen arbeitende Ausmalung vor uns, die ans Herz dringt, weil sie Luthers Gemüt offenbart. Aber eine philologisch-strenge Ausdeutung ist es nicht. Für unsere Fragen hat sie nichts zu sagen.

Wie anders Calvin! Knapp und streng formuliert er lateinisch, was er zu bemerken hat[5], wenngleich seine Methode, Auslegung und

[5]) Zitiert nach der Ausgabe von A. Tholuck, Berlin 1883.

Nutzanwendung zu verbinden, dieselbe ist. Aber die Gemütstöne fehlen, es ist alles kühl und nüchtern gesagt, so wie die lateinische Sprache es gestattet zu sagen. Zu *Nunc creditis* in v. 31 bemerkt Calvin, daß die selbstgefälligen Jünger von Christus gemahnt werden, sich ihrer Schwachheit im Ernstfall bewußt zu werden. Ergo interrogatio Christi est ironica, acsi dixisset: Itane vos iactatis, quasi fide referti? Atqui instat examen quod vacuitatem vestram prodet. Ist nun der Glaube der Jünger völlig erloschen? Respondeo, utcumque deiecta fuerit ac velut succubuerit fides, tamen fuisse aliquid residuum unde postea novi surculi pullularent.

Daß eine ähnliche Erfahrung des Versagens im Glauben, wenn Notzeit kommt, jeder Mensch mache, hatte Calvin gleich zu Eingang als allgemein gültig versichert, ehe er sich dem Fall der Jünger zuwandte.

Entsprechend verfährt er bei Auslegung von 18 8-9.

Jesus nehme nicht bloß seinen Tod auf sich, sondern bewähre sich als Hirt, der die Gefahr rechtzeitig von seinen Schafen abwehrt. Videt luporum insultum, non expectat donec perveniant usque ad oves, quibus datus est custos, sed mature se opponit. Daraus folgt zweierlei: 1. Wir brauchen nicht zu zweifeln, daß uns in ähnlicher Gefahr gleiche Hilfe zuteil wird. 2. Christus durch sein Beispiel pastoribus regulam praescripsit quam sequantur, si munus suum rite implere volunt. Der Satz *Non perdidi quendam* bezieht sich mehr auf das Seelenheil als auf das Leibesleben. Respondeo, Evangelistam non simpliciter de corporali eorum vita loqui, sed hoc potius velle, quod Christus illis ad tempus parcens aeternae eorum saluti consuluerit.

Christus wollte nicht, daß sie über ihre Kräfte versucht würden, die er ihnen gegeben hatte, und so rettete er sie vor dem ewigen Verderben. Das ist der schon bei Augustin entwickelte Grundgedanke. Die praktische Anwendung für uns liegt auf der Hand. Denique suos nunquam producit ad certamen nisi bene instructos, ut etiam pereundo non pereant, quia lucrum illis paratum est tam in morte quam in vita. (Tholuck 328.)

Im Prinzip sind Luther und Calvin über Augustin nicht hinausgekommen. Nur ihre seelische Temperatur ist verschieden. Ein Unterschied, der sich auch in der psychologischen Ausdeutung der Neuzeit dahin feststellen läßt, daß der jeweilige Interpret seine Stimmung in den Text hineinlegt, sofern er ohne jede quellenkritische Analyse den Versuch macht, fortlaufend auszulegen und etwaige Sprünge oder Widersprüche im Text durch Zwischenreflexionen auszugleichen. Da die meisten Kommentare des 19. und 20. Jahrh. für unser Problem

nichts hergeben, so wollen wir sie in kurzem Überblick gleich im Anschluß an die Ausdeutung der beiden Reformatoren vorführen, ohne daß etwa Vollständigkeit erstrebt wäre. Diejenigen Interpreten, welche philologisch oder historisch-kritisch die Auslegung fundamentieren, stellen wir dann in eine besondere Reihe.

1. Herm. Olshausen: Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des NT. ³1838 Bd. 2 führt (S. 381) folgendes aus: Ἄρτι πιστεύετε ist als Frage zu fassen. Die freudige Äußerung der Jünger, daß sie Jesus ganz verstanden hätten, »verrät ihre geistige Unentwickeltheit aufs augenscheinlichste; sie wußten nicht einmal, daß sie nicht verstanden hatten! (cf. oben Augustin!)... Jesus empfindet, daß es bei dieser Gemütsverfassung der Jünger nicht möglich ist, ihnen das Gegenteil von ihrer Vermutung zu demonstrieren, er begnügt sich damit, ihnen Bedenken zu erregen, indem er sie an den bevorstehenden Moment seiner Verhaftung und an ihre Zerstreuung erinnert (Mt 26 31), der ihre Schwäche vollständig offenbar machte«.

16 32b sei Jesu Trost im Vorgefühl der nahenden Schmerzensstunde. Dieser Ausspruch sei mit Mt 27 46 wohl vereinbar. (Das Nähere dort.) Liest man nun S. 531 zu dieser Stelle, so führt Olshausen aus, daß »jede Verflachung dieser geheimnisvollen Worte zuvörderst zurückzuweisen sei«. Es handele sich in der Tat um eine vollständige, leibliche und seelische Verlassenheit, die nach Hebr 2 10 5 8 u. a. den Zweck hatte, daß Jesus Gehorsam lernte und das Opfer vollendete, das ihm als zweiter Adam oblag, Hebr 10 14.

Den Gegensatz zu Joh 19 30 behandelt O. (S. 534f.) nicht.

Man sieht: es werden rein theoretisch-spekulativ die verschiedensten Schriftstellen kombiniert. So muß Hebr zwischen Mt und Joh die Brücke bilden. Ein Ausleger, der nicht einmal zwischen Mt und Joh Gegensätze empfindet, kann natürlich auch keine solchen im Joh.evang. spüren. Jesus hat die Aufgabe, die Gemütsverfassung der Jünger durch Bedenken herabzustimmen.

2. A. Tholuck: Commentar zum Evg. Johannis ⁶1844, ⁷1857. — ⁶1844 S. 345. Die Analogie zu Joh 13 38 läßt glauben, daß ἄρτι πιστεύετε eine zweifelnde Frage sei (Euth. Olsh. de Wette). Nähme man es — einem Einwand des Maldonatus Rechnung tragend, daß ἄρτι dann bedeutungslos sei und daß doch die Jünger im Augenblick wirklich vom Glauben erfüllt waren — mit Luther, Meyer, Lücke assertorisch, so erscheine im folgenden Satze ein ἀλλά erforderlich.

Die Verkündigung Christi, bemerkt Tholuck, stimmt mit Mt 26 31 vgl. 56 überein. Jesus schließt mit einer ähnlichen Selbstberuhigung ab wie 8 28. 29.

Der Text der 7. Aufl. (S. 390) ist demgegenüber stark gekürzt. Ἄρτι mache wahrscheinlicher, daß darin ein Zugeständnis liege als daß es fragend sei.

Σκορπίζεσθε wie die Herde vom Wolf 10 12. Eine Gemeinde war es aber noch nicht, die damals zersprengt wurde, sondern nur ein Jüngerkreis. — Das ist alles.

Zu εἰς τὰ ἴδια kein Wort mehr! Die Übereinstimmung von Joh 16 32 mit Mt 26 31 gilt als selbstverständlich. Der Jüngerkreis wurde damals zersprengt. Wie und wohin, erfahren wir nicht. Auf Joh 18 8-9 wird kein Hinweis gegeben, statt dessen auf 8 28f. zurückverwiesen.

3. Da ist E. W. Hengstenberg (Das Evg. des hl. Johannes 1863, Bd. 3 S. 139f.) schon weiter gekommen. Es mache, sagt H., keinen wesentlichen Unterschied, ob ἄρτι πιστεύετε fragend oder aussagend gefaßt werde; denn Jesus betone in jedem Falle, daß es mit dem Glauben der Jünger noch nicht richtig sei. Für die Fragefassung spreche 6 70 13 38, wo Jesus ebenfalls die Glaubensfreude des Petrus durch eine Frage ermäßigt.

In der Ankündigung der Flucht soll nicht eigentlich ein Vorwurf liegen. »Jesus bahnte nach C. 18 8 selbst der Flucht seiner Jünger den Weg. Es war gleichsam in Ordnung, daß die Jünger sich zerstreuten. Christus mußte erst für sie sterben und auferstehen, um sie mit unbezwinglichem Mut auszurüsten... Verlangen, daß die Apostel sich für Christum opfern sollten, ehe Christus sich für sie geopfert hatte, heißt dem Kinde die Werke des Mannes zumuten.« Hier hört man den kirchlichen Apologeten im Stile Augustins. Welch ein Abstand von Luthers warmherzig-menschlicher Deutung!

Σκορπισθῆτε weist nach H. auf Sach 13 7 und Mt 26 31f. hin. Diese Weissagung ist eine Tröstung, da die Zerstreuung Voraussetzung für die neuen Bande mit dem Hirten ist. τὰ ἴδια = die jedem eigentümlichen Zufluchtsstätten im Gegensatz zu dem gemeinsamen Sammelpunkt Christus. V. 33 sei der Schluß zu Joh 15 u. 16, νενίκηκα vorgreifend gesagt.

Wir sehen, daß diese Exegese rein dogmatisch und apologetisch orientiert ist. Irgendwelche historisch-kritische Fragen gibt es für Hengstenberg nicht, trotzdem einzelne richtige Beobachtungen philologischer Art da sind.

4. Ähnlich steht es bei Chr. Ernst Luthardt (Das joh. Evangelium nach seiner Eigentümlichkeit geschildert und erklärt ^{1}1852, ^{2}1876, Teil 2). Es handelt sich um den letzten Augenblick vor Beginn des großen Leidens. Wenn Jesus den Jüngern genommen wird, verlieren sie den einigenden Mittelpunkt: so fahren sie auseinander.

(S. 385 der 2. Aufl.) Was Joh 10 13 vom Wolf gesagt ist (σκορπίζει τὰ πρόβατα) wird jetzt eintreten. Zerstreut werden die Jünger (man beachte das Passiv σκορπισθῆτε) alle. Zu ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια wird Bengels quae antea propter me reliquistis zitiert. Τὰ ἴδια sein Eigenes bedeute »seine besondere Aufenthalts- und Zufluchtsstätte 19 27 (vgl. Mt 26 31). Es ist nicht sowohl zu fragen, was und wer äußerlich diese ἴδια waren, sondern es dient dies Wort nur dazu, den Gegensatz zur κοινωνία recht scharf hervorzuheben (Meyer. Stier). Nicht als hätten sie damit den Glauben verloren, aber bewahrt haben sie ihn nicht«. So müsse denn Jesus auf die Gemeinschaft des Vaters zurückgreifen, deren er trotz Mt 27 46 gewiß ist. Wichtig ist uns die Deutung von εἰς τὰ ἴδια, die in der ersten Auflage von 1852 ebenso steht.

Indem Luthardt den Gegensatz εἰς τὰ ἴδια — κοινωνία als wesentlich bezeichnet und die Frage, was und wer äußerlich diese ἴδια waren, abweist, verbaut er den Zugang zu einer echten historischen Frage, die man nicht bequem als eine äußerliche abtun kann.

5. Von F. Godet: Commentar zum Evg. Johannis, deutsch von E. R. Wunderlich ²1876, ist wenig zu sagen. Er macht darauf aufmerksam, daß der Aor. Pass. σκορπισθῆτε geeignet sei, den angekündigten Fehltritt der Jünger zu mildern, anstatt ihn zu verschärfen. Auch Godet fühlt sich bei Joh 16 32 an Mt 26 31 erinnert. Εἰς τὰ ἴδια bedeute »jeder in seine Wohnung«. V. 32 beruhige die Jünger hinsichtlich Jesu, v. 33 hinsichtlich ihrer selbst. Es ist also nach Godets Ansicht nichts von Tadel oder Vorwurf in diesem Text zu spüren, ebensowenig von Sorge oder Schmerz, wie Luther sie zu schildern weiß.

6. Wir werden am besten tun, da sie sachlich weithin zusammenstimmen, die Johannesauslegung H. A. W. Meyers (Kritisch exegetisches Handbuch über das Evg. Joh. ⁴1862) und diejenige von Bernh. Weiß (⁶1880) in einem zu betrachten, da Weiß an den Meyerschen Text anknüpft.

Beide sind einig, daß ἄρτι nicht fragend, sondern zugestehend zu fassen sei. Meyer meint, ἄρτι sei schärfer abgrenzend als νῦν: jetzt eben, hoc ipso temporis momento. Beide zitieren Apollinaris οἱ λέγοντες πιστεύειν φεύξεσθε μικρὸν ὕστερον, κινηθείσης ὑμῶν ὑπὸ τοῦ φόβου τῆς πίστεως. Zu v. 27 (vgl. Lc 22 32) liege kein Widerspruch vor. Der Glaube schwand nicht, er bestand nur die Probe der Selbstverleugnung nicht. Gegen Godet bemerkt B. Weiß, die im ἄρτι liegende Beziehung zur Zukunft dürfe man nicht leugnen, um etwa im Blick auf die Vergangenheit Jesu Wort als Lob zu fassen. Gegen Hengstenberg und Ebrard macht er geltend, daß Jesu Wort v 32 als Vorwurf zu verstehen sei, hätte man nicht leugnen sollen. Wenn Jesus in 18 8 den Jüngern einen Weg zur Flucht selbst bahne, so tue er es,

»weil er wußte, daß sie die Glaubensprobe nicht bestehen würden«. Weiß sieht also auch keinen Gegensatz.

Εἰς τὰ ἴδια deuten Meyer und Weiß »in seine eigene Aufenthaltsstätte« unter Hinweis auf Joh 19 27 und eine Stelle bei Platon (Pol. 8 p. 543 B). Gegensatz dazu sei die κοινωνία, welche jetzt gesprengt werde. ἀπόσσυτος ἄλλος ἀπ' ἄλλου Nonnus. (Vgl. Plato, Gorg. 502 E ἕνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ αὑτῶν ὀλιγωροῦντες τοῦ κοινοῦ). Meyer hat dazu die Umschreibung des Hugo Grotius: in sua quisque latibula.

B. Weiß fügt dann noch einen psychologisierenden Zusatz ein: »Das Aufgeben der Gemeinschaft untereinander war das klarste Zeichen, daß ihr Glaube an seine Messianität wankte. Daß man ihn allein ließ, war ein Zeichen, daß sogar ihre Liebe wankte. Eine Aufopferung für ihn hat Jesus freilich nicht verlangt; aber daß sie die Teilnahme für sein Geschick höher achten sollten als die (übrigens nicht sehr drohende) Gefahr für die eigene Person.« Woher weiß B. Weiß, daß Jesus dieses Interesse beanspruchte? Woher, daß die Gefahr für die Jünger gering war? Augustin war entgegengesetzter Ansicht, auch Hengstenberg. Sicher mehr im Sinne des johanneischen Denkens. Man sieht, wie Entgegengesetztes psychologische Exegese zwischen den Zeilen lesen kann.

Zur Vorhersage der Flucht verweist Meyer auf Mt 26 31, Weiß auf Mc 14 27. Beide meinen, die Worte οὐκ εἰμὶ μόνος κτλ. zeigten »das ruhige, klare, über alle menschliche Untreue (Meyer Verlassenheit) erhabene Bewußtsein des väterlichen Schutzes«. Vgl. 8 29. Das momentane Gefühl, welches Mt 27 46 eintritt, streitet damit nicht, sagt Meyer. Wirklich nicht? Warum hat denn Joh. an Stelle dieser Worte sein τετέλεσται gesetzt?

Zu v. 33 wird Luther zitiert und νενίκηκα als Prolepsis des Triumphes gedeutet. Ein lebendiger Kommentar des θαρσεῖτε sei Paulus. Auf Luthers triumphierende Auslegung wird verwiesen.

Überblickt man diese Auslegung, so ergibt sich: die begriffliche Interpretation ist unscharf, die psychologische Eintragung von B. Weiß nicht überzeugend, ebensowenig Meyers Versuch, Mt und Joh in Einklang zu bringen. Dieses »kritisch-exegetische Handbuch« ist in unserem Falle jedenfalls sehr wenig kritisch. Wir werden sehen, daß für εἰς τὰ ἴδια schon ältere Exegeten wesentlich treffendere Parallelen erarbeitet haben.

7. Wir kommen nun zu Theodor Zahn: Das Evg. des Joh. $^{3+4}$1912. Zahn (S. 601) sieht im ἄρτι πιστεύετε (v. 31) — wobei ἄρτι dem νῦν von v. 30 entspreche — die Bestätigung des Glaubens der Jünger für den Augenblick, »um dem gegenüberzustellen, daß eine Stunde erreicht oder vielmehr schon angebrochen sei, da sie versprengt wer-

den, ein jeder in sein Quartier sich flüchtend, und ihn allein lassen; damit sie aber nicht denken, er wolle damit über seine Vereinsamung klagen, fügt er hinzu: und ich bin nicht allein etc.«. Zu v. 33 bemerkt Zahn, schon 14 27 habe Jesus ihnen als seine Hinterlassenschaft den Frieden angewünscht. »Ihn können sie sich nicht schaffen. Es ist sein Friede, den sie nur besitzen, solange sie bei ihm bleiben. Im bevorstehenden Leidenskampf wird er die Welt bezwingen und nach diesem Sieg nicht ruhen, bis das Letzte, was in dieser Welt nicht aus Gott stammt, überwunden ist. Das muß denen, die daran glauben, Mut zum Kampf einflößen, und ihnen die Feigheit (14 27) austreiben, die zur Niederlage führt.« Wichtig sind aber bei Zahn die inhaltreichen Anmerkungen. Zu εἰς τὰ ἴδια verweist er auf Esth 5 10 6 12, wo אֶל־בֵּיתוֹ = εἰς τὸν ἴδιον οἶκον ist. Tob 7 10 steht dieselbe griech. Übersetzung für לְבֵיתוֹ cf. III Macc 6 27 mit 5 21. »Die Jünger besaßen teilweise in Galiläa, woran doch hier nicht zu denken ist, aber nicht in Jerusalem eigene Häuser. Auf verschiedene Quartiere während der Festzeit weist jedoch auch Joh 20 2. Doch ist der Ausdruck redensartlich erstarrt.« Zahn bezieht also εἰς τὰ ἴδια auf Privatquartiere in Jerusalem. Wenn er weiter sagt: »Nicht nur das Wort σκορπισθῆτε, sondern auch der Gedanke erinnert an das auf dem Wege nach Gethsemane gesprochene Wort Mt 26 31 Mc 14 27, von Lc 22 31 ff. in ähnlichem Zusammenhang nicht wiederholt«, so erhebt sich doch nun erst die Hauptfrage: Warum läßt Lc diese Stelle aus? Weiter: Warum setzt Joh σκορπισθῆτε für σκανδαλίζεσθαι? Wieweit ist 16 32 bloß »Erinnerung« an Mt und Mc oder eine bewußt johanneische Fassung des gleichen Problems? Es ist erstaunlich, wie die Exegeten seit Origenes bloß immer auf Mt (oder Mc) verweisen, ohne sich die Texte vergleichend genauer anzusehen. Dagegen gibt es zu denken, wenn Zahn zu νενίκηκα bemerkt, daß νικᾶν 23mal in joh. Schriftstellen, im ganzen übrigen NT. dagegen (einschließlich νῖκος und ὑπερνικᾶν) nur 5mal vorkommt! Kurz gesagt: auch der gründliche Theodor Zahn versagt für unsere Frage.

8. Der Letzte dieser Reihe, Adolf Schlatter, betont im Vorwort seines Johanneskommentars[6], ihm liege am sprachlichen Vergleich, nicht an Aufzeigung historisch-kritischer Zusammenhänge mit den Synoptikern oder gar an Quellenanalyse. Betrachtet man unsere Stelle (S. 317) unter dieser Einschränkung auf das Sprachliche, so ergibt sich recht wenig. Zu ἰδοὺ ἔρχεται. In der Apokalypse stehe ἰδοὺ ἔρχεται(ἔρχομαι) 5mal. Frage: Ist nicht viel entscheidender das

[6]) Ad. Schlatter: Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. 1930.

Motiv der ὥρα? Kommt sie in Verbindung mit ἔρχομαι am Ende im Joh.evg. als charakteristisch vor?

Zu ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια: Sach 13 7 wirkt ein. Siehe Mt 26 31 12 30. Als Jakob sich nicht trösten ließ כּוּלָם עָמְדוּ וְנִתְפַּזְּרוּ = πάντες ἀνέστησαν καὶ ἐσκορπίσθησαν Tanch. רושב 12. 183. ἀνεχώρουν ἕκαστοι πρὸς τὰ ἴδια b. 4, 528.

Frage: Sind nicht wichtiger als die zwei späteren Übersetzungen die entsprechenden griechischen Redeverbindungen, die schon Exegeten des 18. Jahrh. zusammengetragen haben? Jedenfalls ist diese Ausbeute für unser Problem sehr bescheiden. Diese Art Kommentar in Gestalt eines mit sparsamem Zwischentext verbundenen Zettelkastens ist wenig befriedigend, zumal Schlatter im Mt- und Mc-Kommentar wesentlich mehr bietet[7].

III.

Nach diesem Überblick über die Auslegung unseres Textes werden wir nun gut tun, zunächst die philologische Frage der Bedeutung von εἰς τὰ ἴδια zu klären.

Joh. Alb. Bengel, Gnomon Novi Testamenti ²1759 bemerkt dazu: (εἰς τὰ ἴδια in sua) quae antea propter me reliquistis. Perfidia Iudae, qui fiscum habuerat, ad ceteras majores causas dispersionis accessit.

Zu v. 33: Scopus sermonum horum.

Die Bemerkungen zu 18 8. 9 tragen nichts bei zu unserer Frage. Jedenfalls versteht Bengel τὰ ἴδια als die privaten Besitz- und Lebensverhältnisse, welche die Jünger um Jesu willen aufgegeben hatten, zielt also für die wichtigsten von ihnen auf Galiläa. Wenn er in diesem Zusammenhang Judas den Verräter nennt, der die Kasse geführt hatte, so ist dessen Untreue als Geldverwalter schuld daran, daß die dispersio in sua stattfinden muß, weil die Jünger nicht mehr zusammen leben können. Sonst hätte doch die Erwähnung des Judas keinen Sinn. Bezeichnend ist, daß B. zu dem ἄφετε τούτους ὑπάγειν in 18 8 keine Note hinzufügt, obwohl diese Stelle zu der Frage Anlaß geben muß, ob sie nicht eine dispersio geradezu aufhebt.

---

[7]) Ebenso unbefriedigend ist Julius Böhmer: Das Johannesevgl. 1928. B. bestreitet angesichts 16 33, daß in v. 32 irgendein Tadel oder schmerzliches Bedauern ausgesprochen sei. Jesus mahnt, in der Drangsal Mut zu bewahren, da er die feindliche Welt schon überwunden haben wird, wenn sie noch in dieser Drangsal stehen. Nach B. zerstreuen sich die Jünger »ein jeder in das Seine, in sein Heim oder an seine Stelle«. Was heißt das praktisch? K. Bornhäuser: Das Johevg. eine Missionsschrift für Israel 1928, umschreibt (S. 104) im Grunde bloß den Inhalt des Textes.

Joh. Georg Rosenmüller, Scholia in Nov. Test. II 1803, bemerkt zu εἰς τὰ ἴδια Ad res suas domesticas, quasi nulla sit vobis mecum consuetudo. Alii Hierosolymis substiterunt, alii Galilaeam abierunt.

Nach R.s Ansicht bedeutet dieser Vers also keine vorübergehende Flucht, der am nächsten Tage erneute Sammlung folgt, sondern Zerstreuung nach Jerusalem und Galiläa unter Wiederaufnahme der alten Lebensweise.

Am ausführlichsten, jedenfalls viel ausführlicher als alle bisher aufgeführten Auslegungen hat sich, soweit ich sehe, Christ. Theophil Kuinoel geäußert in seinem Commentarius in libros Nov. Test. historicos III Leipzig 1817. Da dieses Werk heute noch selten in privatem Besitz sein dürfte, lohnt sich ausführliche Wiedergabe des betr. Textes.

III 621 bemerkt K. zu Joh 16 32: σκορπισθῆτε metu periculi aufugietis, alius alio dissipabimini. εἰς τὰ ἴδια scl. οἰκήματα l. δώματα vid. ad 1, 11. Sieht man S. 110 zu 1, 11 nach, so findet man eine umfangreiche Erörterung zu οἱ ἴδιοι und τὰ ἴδια. Τὰ ἴδια scl. οἰκήματα. Hoc significatu recurrit Joh 16 32 19 27 Act 21 6 Macc 6 27 Jos Ant. 5 15. 6 ἀνέζευξαν εἰς τὰ ἴδια. 8,15 4 ἀναστρέφειν εἰς τὰ ἴδια Plato de lege 6 p. 758 A ἐπὶ τοῖς αὑτῶν ἰδίοισι μένοντας domi suae manentes. Iamblich c. 19 Abaris, inquit, ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος ὑποστρέφειν εἰς τά ἴδια cum e Graecia domum reverteretur. V. Kypkins, Krebsius, Wetstenius ad h. l.

Alexandrini interpretes hac voce expresserunt Hebr. אל־ביתו Est 5 10 εἰσελθὼν εἰς τὰ ἴδια. 6 12 ὑπέστρεψεν εἰς τὰ ἴδια. Herodot 1, 109 eodem modo discit εἰς τὰ οἰκεῖα. Iam qui de Iudaeis h. l. cogitant τὰ ἴδια explicant vel patriam vel τὰ ἴδια dictum putant pro οἱ ἴδιοι venit (gemeint ist 1 11) ad suos, ad suam gentem.

Wir finden also bei Kuinoel gewissenhaft ältere Interpreten (Krebs, Wetstein), die klassischen antiken Schriftsteller und die Übersetzer der LXX verzeichnet. Alle weisen auf τὰ ἴδια = Heimat. K. sieht auch schon richtig, daß Joh 16 32 19 27 und Act 21 6 hinsichtlich dieser Bedeutung zusammengehören. K. macht klar, daß a) seit Plato τὰ ἴδια Heimat bedeutet, und b) die LXX — Übersetzer für hebr. bētō diese griech. Redewendung benutzen, die den οἰκεῖα Herodots entspricht. Es ist also kaum angängig, in Joh 16 32 an Privatquartiere in Jerusalem zu denken, wie Zahn will.

Schlägt man nun nach diesen Erkenntnissen W. Bauers Wörterbuch zum NT 3. Aufl. 1937 auf, so findet man nicht bloß jene von Kuinoel schon genannten drei NTlichen Stellen, sondern eine DLesart Act 5 18, eine mögliche Lesart Act 14 18 und dazu Belege

aus Polybios, Appian, Pseudo Arrian und Pap. oxy., welche die oben genannten Parallelen noch verstärken.

Obwohl τὰ ἴδια auch »die eigenen Angelegenheiten« heißen kann, ist an unserer Stelle die Übersetzung »Heimat« am passendsten. Sie würde obendrein der anderen sachlich nicht widersprechen; denn was hatten die galiläischen Jünger, welche vor knapp einer Woche mit Jesus als Festpilger in Jerusalem eingezogen waren, in der Hauptstadt für »Privatangelegenheiten«, zu denen sie zurückkehren sollten? Selbstverständlich gab es solche für sie in der Heimat. Wenn man τὰ ἴδια also nicht mit Privatquartier wiedergibt, so macht es kaum einen Unterschied, ob man »Heimat« oder »eigene Angelegenheiten« übersetzt. Und so sagt denn R. Bultmann (Das Johannesevg. 1937, Anm. 7 auf S. 34) mit Recht, τὰ ἴδια heiße wie sonst oft in Joh 16 32 19 27 u. Act 21 6 »Heimat«.

Ist diese Übersetzung aber richtig, dann sind die Folgerungen für 16 32 bedeutend. Jesus hat dann mit dem σκορπισθῆτε nicht an eine Zerstreuung innerhalb Jerusalems gedacht, sondern über das ganze Land, wie ἕκαστος erkennen läßt. Sein Alleinsein ist somit kein vorübergehendes, sondern bis zur Todesstunde ein vollständiges und andauerndes. Wenn Petrus ihm nachschliche, wenn »Johannes« unter dem Kreuze stünde, hätte dieser Vers seine Schärfe verloren, die in dem κἀμὲ μόνον ἀφῆτε liegen muß.

Wir werden also gedrängt, in Joh 16 32 einen Gegensatz zu 18 8-9 und der ganzen Leidensgeschichte zu sehen und darüber hinaus zu fragen, ob dieser Vers mit Mc 14 27 Mt 26 31 einer Traditionsschicht angehört, die inzwischen überdeckt worden ist, nachdem man sie nicht ganz hatte beseitigen können.

IV.

Zuvor aber ist zu fragen, ob nicht die bisherige Quellenkritik und die Formgeschichte dazu schon Vermutungen ausgesprochen haben. Auch hier soll bloß das Wichtigste erwähnt werden, da Vollständigkeit nicht erstrebt wird. Daß diese Untersuchungen wiederum mit kritischen Kommentaren zusammenhängen, wird den nicht verwundern, der bei Durchsicht der einschlägigen Literatur feststellt, daß die Autoren kritischer Quellenanalysen zugleich Ausleger waren (H. J. Holtzmann, Fr. Spitta, J. Wellhausen, H. H. Wendt). Um die Untersuchung nicht zu belasten, soll die Frage der Priorität solcher Gedanken hier nicht verfolgt werden.

H. J. Holtzmann (Hand-Commentar zum NT Bd. 4 Evg., Briefe u. Offenbarung des Joh. [1]1891, [3]1908) bemerkt zu unserer Stelle u. a. folgendes: »Die bevorstehende Probe wird zum Resultate

haben (ἵνα wie 16 2 12 23 13 1), daß die Jünger ihre Gemeinschaft aufgeben (τὰ ἴδια, scil οἰκήματα, wie 19 27) und ihren Meister allein lassen: Parallele zu der, auf dem Wege nach Gethsemane gesprochenen Weissagung Mc 14 27 (Sach 13 7) auf Mc 14 50. Nur so können die Worte verstanden werden... Freilich kann nicht geleugnet werden, daß die synoptische Reminiszenz zu dem johanneischen Schema eigentlich wenig stimmt. Im 4. Evglm fliehen die Jünger nicht, sondern ziehen sich, durch die Fürsprache des Herrn gedeckt (18 8. 9) ruhig zurück. Vor allem begeben sie sich nicht εἰς τὰ ἴδια; denn der Tag der Auferstehung findet sie alle in Jerusalem.« H. führt dann unter Bezugnahme auf Loisy kurz aus, daß unsere Stelle (καὶ οὐκ εἰμὶ μόνος, καί: nachdrucksvolle Einführung des Gegenteils vom Erwarteten) fast Korrektur von Mc 15 34 = Mt 27 46 sei. Die »synoptische Reminiszenz« zu Mc 14 27 Mt 26 31 wird nicht weiter untersucht.

Sieht man daraufhin bei Loisy (Le quatrième Évangile 1903) genauer zu, so hat dieser (S. 795f.) wesentlich mehr gesagt und gesehen. »C'est la prophétie de la dispersion qui se lit dans Marc et Matthieu, et dont la fuite des disciples indique maintenant l'accomplissement. Jean va plus loin et dit que les disciples retourneront ‚chez euz', détail qui n'est pas dans nos textes canoniques, bien que Jésus ait paru l'annoncer. Ici encore le quatrième Évangile se rencontre avec l'Évangile de Pierre, et dépend probablement de la redaction primitive de Marc.« Nun kommen Sätze, die sich inhaltlich völlig mit den Ausführungen H. J. Holtzmanns decken, dann fährt L. fort: »L'évangéliste ne s'est pas inquiété de ces contradictions (diesen Satz zitiert Holtzmann). Mais si la tradition qu'il exploite en cet endroit est fondée en histoire, ce qu'il raconte ensuite ne peut avoir le même caractère historique et lui-même invite à regarder ce qu'on appelle trop volontiers sa tradition comme une interprétation symbolique de faits dont la physionomie réelle doît être cherchée ailleurs.« Loisy hat also schon ganz klar gesehen, daß Joh 16 32 viel weiter geht als die entsprechenden Weissagungen bei Mt und Mc. Er hat auf einen Zusammenhang mit dem Fragment des Petrusevg. verwiesen und weiter betont, daß unser Evangelist von einer älteren Marcusfassung abhängt! Wir finden diese Hinweise heute bei Lohmeyer und Dibelius verwertet und weiter ausgebaut, wie sich noch zeigen wird.

Zwischen diesen 30 Jahren (M. Dibelius: Die Formgeschichte des Evangeliums mit den entsprechenden Ausführungen zur Leidensgeschichte S. 178ff. erschien in 2. Aufl. 1933) liegen mancherlei Versuche, das Johannesevangelium durch Quellenscheidungen oder Umstellungen in Ordnung zu bringen. Sie reichen von Fr. Spitta (1893) bis Emanuel Hirsch (1936) und R. Bultmann (1937). Uns können die

Versuche Spittas und Wendts, die Abschiedsreden zu analysieren oder im Gesamtkorpus des 4. Evg. umzuordnen nur insoweit interessieren, als unser Vers davon betroffen wird, d. h. unter der Fragestellung: Ist er etwa einem Redaktor zuzuweisen? Dann ließe sich der Widerspruch zu 18 8f. am Ende leicht beheben.

1. Friedrich Spitta (Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I 1893 S. 176f.) hat den Versuch gemacht, unsere Stelle in einen anderen Zusammenhang einzuordnen. Da zu Joh 14 31 wohl paßt, daß Jesus noch ein Gebet zum Abschluß spricht (cap. 17), aber nicht, daß er eine neue lange Rede beginnt (cap. 15—16), so kann die heutige Textordnung nicht richtig sein. Cap. 15—16 stehen an falschem Ort und gehören hinter die Worte in 13 31 ὅτε οὖν ἐξῆλθεν λέγει Ἰησοῦς, 15 1 schließt dann glatt an. Weitere Schwierigkeiten werden behoben, wenn man 13 31b hinter 16 33 stellt, haben doch schon Ewald und O. Holtzmann beobachtet, daß mit 16 33 die Rede zu ihrem Anfang in 13 31 zurückkehre. (Spitta 176) Spitta konstruiert nun eine Szenenfolge 15 1-17 15 18—16 4 16 5-15 u. 16 16-33. Daran schließt sich 13 31b—14 26, während 14 27-31 den wirklichen Schluß bilden sollen. Für unser Problem hat das zur Folge, daß nach Spittas Ansicht »die beiden jetzt auseinandergerissenen Teile 16 28-33 und 13 31b—14 3 eng zusammengehören«.

Der Grundgedanke ist somit: 15 1-17 die Gemeinschaft mit dem Herrn. 15 18—16 4 die Feindschaft der Welt. 16 5-15 das Kommen des Parakleten, der die Welt überführt und die schmerzgebeugten Jünger stärkt.

Mit 16 6 beginnt der Hinweis auf das Wiedersehen mit dem Auferstandenen (bis 16 28), der »die eben noch zu Boden Gebeugten in fröhlicher Gegenrede v. 29f. emporschnellen läßt« (177). Der allzu selbstgewissen Versicherung von 29f. muß Jesus freilich mit dem Dämpfer 31f. entgegentreten, aber es ist keine harte Rede. »In weichster Stimmung gedenkt Jesus der Zeit, wo er, von ihnen genommen, von der zerstreuten Herde vergeblich wird gesucht werden.« Der Trost von 16 33 folgt ja sofort. Petrus, noch ganz in der Stimmung von 16 29f., gibt nun (13 36ff.) sein Bekenntnis, das mit dem Hinweis auf die dreimalige Verleugnung zurückgewiesen wird. Die »darob erschütterten Jünger« — es ist ja der zweite Dämpfer in so kurzer Zeit — »weist Jesus mild zurecht. Jetzt aber ist es nicht der Hinweis auf das flüchtige Wiedersehen bei der Auferstehung, was sie trösten soll, sondern der auf die Wohnungen im Hause des Vaters, wohin der Herr bei seiner Wiederkunft die zerstreute Schar sammeln wird. Hiermit findet die durch die erste Zwischenrede der Jünger 16 29f. veranlaßte Ausführung ihren Abschluß. Wie eng die beiden jetzt auseinander-

gerissenen Teile 16 28-33 u. 13 31b—14 3 zusammengehören, dürfte klar sein«. Spitta meint, noch klarer werde das, »wenn man beachtet, daß Jesu Wort 16 32 ganz offenbar der synoptischen Wendung Mt 26 31 Mc 14 27 entspricht, welcher beide Male die Ankündigung der Verleugnung Petri folgt, die nun in dem richtig gestellten Texte der Johannisreden ebenfalls gleich auf jenes erste Wort Jesu folgt«.

Das Auf und Ab der seelischen Stimmung in dieser neuen Szenerie ist etwas stürmisch und geht auf Kosten einer Angleichung an die synoptische Szenenfolge, worüber Spitta so beglückt ist, daß er einen klaffenden Riß in seiner Darstellung gar nicht bemerkt. Er sei in die Frage gekleidet: Warum muß denn »der Herr bei seiner Wiederkunft die zerstreute Schar sammeln«, wenn er ihnen vorher als Auferstandener erschienen ist? Mußten sie da nicht, selbst wenn es »ein flüchtiges Wiedersehen« war, zumindest beisammen sein? M. a. W. den durch die Abschiedsrede sich ziehenden Gegensatz von Auferstehungshoffnung und Parusieerwartung hat Sp. auch durch diese Umstellung nicht behoben.

2. Julius Wellhausen (Erweiterungen und Änderungen im vierten Evg. 1907) hat sich in der ihm eigenen Klarheit und Knappheit zur Frage der Komposition der Abschiedsreden geäußert. Joh 14 31 muß an 18 1 sich anschließen. Das entspricht Mc 14 42. Der dort genannte παραδιδούς entspricht dem ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων in Joh 14 30. Dann sind cap. 15—17 eingeschoben, die, wie W. im einzelnen nachweist, zu cap. 14 nicht passen, weil allerlei theologische Differenzen bestehen, z. B. hinsichtlich der Parusie. In cap. 14 wird sie durchweg für überflüssig erklärt. Jesus geht zum Vater, die Seinen wissen den Weg dahin. Der Paraklet ist mehr als genügender Ersatz dafür, daß Jesu eigene Parusie nicht mehr bevorsteht (S. 9f.). In cap. 15—17 wird dagegen die Parusie festgehalten. Das Stück 16 16-24 ist ihr gewidmet. Freilich hat 16 6 (nächste Vorlage 14 19) den Sinn, daß ein inneres Erlebnis (θεωρεῖτε) die Jünger gewiß macht, aber diese Auffassung wird im folgenden umgebogen auf die Parusie. W. bezieht somit diese Verse auf die Parusie des Auferstandenen, der äußerlich sichtbar sein soll. Ursprünglich (14 19) »ist der Auferstandene nicht zu schauen und er kommt auch nicht wieder in die Welt. Aber durch das Supplement in 16 16 (W. meint wohl das dem θεωρεῖτε hinzugefügte καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με) wird der Sinn dahin abgewandelt, daß Jesus beim Abschied der Jünger sagt: auf baldiges Wiedersehen hinieden!«[8]

[8]) Daß 16 16-24 die Parusie gemeint ist und ὄψεσθε nicht vom geistigen Schauen des himmlischen Christus, sondern von einem erst künftigen, aber gegenseitigen Wiedersehen ausgesagt wird (vgl. dazu ὄψομαι ὑμᾶς v. 22 und ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ v. 23) hat Wellhausen gegen Corssen in: Das Evg. Johannis 1908, S. 73 bewiesen.

Auch der Widerspruch zwischen 16 32 u. 18 8 + cap. 20 ist der ursprünglichen Zugehörigkeit von cap. 15—17 nicht günstig. Von anderen Beobachtungen abgesehen, »würde doch die nachträgliche Einschiebung von cap. 15—17 schon darum behauptet werden müssen, weil 18 1 direkt an 14 31 sich anschließt«. Aber auch innere Gründe sind willkommen. »Der Autor des Evangeliums hebt sich durch seinen freien Flug — denn es war wahrhaftig keine Kleinigkeit, den Glauben an die Parusie hinter sich zu lassen — und durch seinen strengen Ton sehr stark von dem Ergänzer ab« (S. 15). Dieser Redaktor soll mit dem Verf. von 1. Joh identisch sein. Auch dafür bringt W. Belege, eben den, daß Vf. von 1. Joh die Parusie gelten lasse und vom Parakleten nichts wisse. Auf die Frage, warum denn ein Redaktor den Parusiegedanken einschob, (der dem späteren Paulus solche Not machte), wenn ihn der Autor glücklich beseitigt hatte, erhalten wir freilich keine Antwort. Gehört nun aber 16 32 zu R, wie steht es da mit 18 8. 9? 18 9 weist auf 17 12 zurück. Während aber 17 12 in Ordnung ist, ist der Rückverweis in 18 9 falsch; denn er begründet gar nicht, was 17 12 sagt, das Festhalten der Jünger im Glauben, sondern den freien Abzug der Apostel. Folglich ist 18 9 eingeschoben »und zwar später als die große Einlage cap. 15—17«. Dann gehört aber 18 8 dem Autor des Evg. an. Der Widerspruch zwischen 16 32 u. 18 8 geht also auf zwei Autoren zurück. Indessen wüßten wir gern etwas über den ursprünglichen Sinn von 16 32.

Nehmen wir Wellh. Untersuchung zum Johevg. vor (s. o. Anm. 8), so erfahren wir S. 74 zweierlei.

1. Äußerst künstlich ist an πιστεύομεν (30) die Weissagung vom Zerstieben der Jünger angehängt, welches sonst im 4. Evg. ganz verschwiegen oder anders beurteilt wird.

2. 16 33 würde hinter 24 eine bessere Stellung haben als hinter 32. »Der Trost ist nicht die Parusie, sondern der innere Friede durch die Immanenz Jesu inmitten der Drangsal.«

Woher diese äußerst künstlich eingefügte Weissagung kommt, hat W. nicht gesagt. Er hat nur weiterhin (S. 80 Anm. 2) bemerkt, den Widerspruch von 16 32 zu 18 8 wolle Corssen nicht sehen.

Nun hat P. Corssen (Die Abschiedsreden Jesu im vierten Evangelium. Mit besonderer Berücksichtigung von J. Wellhausen, Erweiterungen und Änderungen im vierten Evang. ZNW 1907, 125ff.) gewiß Wellh.s Analyse der Abschiedsreden abgelehnt, aber zu 16 32 steht er doch ganz anders (S. 139f.).

Es besteht, sagt er gegen Wellh., insofern zwischen 16 32 u. 18 8 kein Widerspruch, als die Jünger Jesus ja auf sein Geheiß allein

lassen. Dagegen ist er offensichtlich zwischen ἵνα σκορπισθῆτε . . . und cap. 20, wonach sie in Jerusalem bleiben.

σκορπισθῆτε rufe Mt 26 31 u. Mc 14 27 ins Gedächtnis. Daß auch für Joh 16 32 die Jünger nach Galiläa gehen, beweise τὰ ἴδια. Das Bild vom geschlagenen Hirten und der zerstreuten Herde sei aber ganz unjohanneisch (10 11-15). Der vierte Evangelist protestiere geradezu gegen den synoptischen Bericht, wie seine Abwandlung in 18 8 gegen Mc 14 50 zeige. Die Ergänzung Joh 16 32 sei somit durch die Deutung von ἀφῆτε im Sinne von Mc 14 50 entstanden (ἀφέντες ἔφυγον). Danach wäre Joh 16 32 eine durch und durch synoptische Reminiszenz. Ob das stimmt, wird später genauer zu prüfen sein. Die Frage, warum sich solche Reminiszenz, die die Grundansicht des Joh.evg. stört, hier einschlich, ist damit immer noch nicht beantwortet[9].

[9]) Der Streit um die Reihenfolge der Abschiedsreden geht uns hier nichts an. Vgl. dazu Fr. Spitta: Das Johannesevg. als Quelle der Geschichte Jesu 1910, S. 297ff. S. 350f. Spitta hat seine frühere Auffassung revidiert, im ganzen wie im einzelnen. Zu unserer Stelle ist S. 325ff. zu vergleichen. Spitta versucht jetzt die Kombination 16 25a u. 16 32, weil 16 32 fast die gleiche Einleitungsformel hat wie 16 25b. Während der Bearbeiter von 25bff. »die Stunde« mit dem Tag der Freude gleichsetzt (23. 26), wo nichts mehr zu fragen ist, meint 32 die Stunde der Trennung und des Schmerzes (wie in der Bildrede v. 21 und sonst in der Grundschicht der Abschiedsreden 13 1 16 2. 4), die zum Grundtenor der Reden paßt. Da es mit der einleitenden Formel klappt, kann also 32 an 25a angeschlossen werden. Schwierig steht es nun freilich mit dem Eingang von 33 ταῦτα λελάληκα ὑμῖν. Bezieht es sich auf cap. 15. 16? Oder gar auf den großen Abschnitt seit 13 31? Spitta betont, daß diese Wendung wiederholt am Ende kleinerer Abschnitte auftrete (16 1. 4. 6. 25).

Da nun 25a solche Wendung steht und sich 32 u. 33 nach Spittas Analyse direkt anschließen, so müßte diese Wendung sich auf den einen v. 32 beziehen, was Spittas Ansicht ist. Er glaubt sie noch zu stützen durch Hinweis auf sachliche Beziehungen zwischen 16 4 u. 16 33b. Jedesmal spreche Jesus eine Hoffnung aus, daß die Jünger vom Leiden nicht überrascht werden. Dort dadurch, daß Jesus ihnen voraussagte, was kommt, hier durch Hinweis auf seinen Sieg über die Welt. Dieser Vergleich ist aber schief. Gewiß kann 16 4 auf 16 2 verweisen. Dann aber 33a auf 32, so daß 33b als selbständiger Satz in der Luft hängt; denn mit ταῦτα λελάληκα, ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε wäre dann der letzte echte Abschnitt von cap. 16 passend beendet. Spittas neueste Konstruktion überzeugt so wenig wie seine frühere, welche übrigens H. H. Wendt (Das Johannesevg. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes. 1900) fast genau so vertreten hat. Vgl. ebendort S. 98f. S. 177 betont Wendt die innere Verwandtschaft zur synoptischen Tradition (Mt 11 28ff. = Joh 14 27 = Joh 16 32f.). In seinem späteren Buch: Die Schichten im vierten Evangelium 1911, hat Wendt weiterhin eine Umstellung in den Abschiedsreden vertreten. Er schreibt S. 74f. zu unserer Stelle: »Sehr bemerkenswert ist auch, wie sich die Stücke 16 31-33 u. 13 36—14 4 fest aneinander schließen. Dem Worte Jesu 16 32 . . . folgt die Versicherung des Petrus 13 36f. mit der Antwort Jesu 13 38. Und der tröstende

Zuspruch Jesu an die Jünger 16 33 ... findet seine Fortsetzung in den Trostworten 14 1-4«.

Diese Umstellung soll alle Schwierigkeiten beheben und auch unseren Text, wie die Rekonstruktion auf S. 146 erweist, der ursprünglichen Schicht des Evg. erhalten. Liest man aber den neuen Abschnitt 16 29-33 u. 13 36-38 durch, so hat man den Eindruck, daß zwischen 16 33 und 13 36 kein Zusammenhang bestehen kann, weil die Petrusfrage: Herr, wohin gehst du fort? gar keine Antwort auf Jesu Aussage in 16 33 bildet. Ein fortlaufendes Gespräch entsteht gar nicht. Im Gegenteil. Eben hat Jesus gesagt, die Jünger werden versprengt werden und ihn allein lassen, aber Gott werde bei ihm sein. Und darauf soll Petrus fragen, wohin der Herr fortgehe, statt zu fragen, warum sie denn versprengt werden müßten? Diese Anordnung ist schlechter als die im Evangelium überlieferte. — Julius Grill: Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums I 1902, II 1923 hat sich wiederholt zu unserer Stelle geäußert, doch sind diese Äußerungen nicht einheitlich. Das ist z. T. durch den großen zeitlichen Abstand bedingt, in welchem Teil I u. II erschienen sind. I 28 faßt Grill 16 28-33 in Paraphrase zusammen und behauptet, die Jünger seien an diesem Punkt so weit gefördert, daß sie die Allwissenheit Jesu bestätigten und den Glauben an seine göttliche Herkunft (bzw. Präexistenz) bekennen (v. 30). Daß Allwissenheit hinsichtlich des eigenen Geschicks wie der Kenntnis der Menschen dem Jesus des 4. Evg. eigentümlich sei, betont Grill (S. 42) mit Recht. Dies Vorwissen ist so mächtig, daß es dabei vom Erfordernis ethischer Begründung einer berichteten Tatsache absehen kann wie z. B. 6 70 (Judas im Kreis der Zwölf, obwohl er von Anfang an als Teufel erkannt ist). Dazu gehört auch 16 30. Man sollte denken, daß Grill nun 16 32 unter diesen Gesichtspunkt stellen würde. Das geschieht jedoch nicht. Dagegen knüpft er S. 314 an Spittas Umstellung (13 31b ff. hinter 16 33) an, um zu betonen, daß mit Jesu Leiden die bisher zeitlich begrenzte δόξα (1 14) erst zur Vollendung gebracht werde, welche nach 17 22 auch den Jüngern zuteil wird. »Muß nicht vor diesem überwältigenden Beweis der Liebesgemeinschaft der kleine Schatten menschlicher Schwäche 16 32 rasch vorüberhuschen, zumal dieses Wort Jesus und seine Jünger mindestens nicht mehr belastet als 6 70?« Grill zieht hier keine Folgerungen. II 49 (u. Anm. 144) betont er, der Glaube sei über ein kindliches Verständnis mit der Gefahr der Untreue nicht hinausgekommen (16 29-42) und verweist »zu der mehr äußerlichen, mit der eigenen Geschichtsdarstellung sich nicht reimenden Aufnahme einer synoptischen Prophezeiung (Mc 14 27)« auf Loisy und Holtzmann-Bauer. Ist denn aber die johanneische Weissagung einfach synoptisch? An einer Stelle, wo Grill die Anwendung des Hirtenbildes auf Christus untersucht (II 154f. u. Anm. 467), sagt er, daß Mt 26 31 u. Joh 16 32 verwandt sind (über Joh 10 hin), aber Mt betone das negative Verhalten der Jünger, Joh das positive Verhalten Jesu gegen die Gläubigen (Joh 10 11 15 13 16 27). Da sein Todesopfer freiwillig ist, mußte 16 32 das Hirtenbild, wie es Mt 26 31 gebraucht wird, wegfallen. Es ist nur in dem σκορπισθῆτε angedeutet. Wir wissen aber schon von Godet, daß dieses Passiv seine Bedeutung haben muß. Also kann 16 32 weder bloße synoptische Entlehnung noch Zutat eines Redaktors sein. Es gehört in den Plan des Evg. hinein, da sowohl das Vorwissen Jesu wie das Motiv der Stunde öfter im 4. Evg. vorkommen. Diese beiden Gesichtspunkte müssen bei der Einzeluntersuchung stärker ausgewertet werden.

Eine solche Antwort hat jüngst Em. Hirsch (Studien zum vierten Evangelium 1936, S. 115) zu geben versucht.

Er scheidet die Verse 16 29-32 aus und weist sie seinem kirchlichen Redaktor zu, aus drei Gründen:

1. R will zu Syn zurücklenken und den Kontrast darstellen zwischen der eben klargemachten Auferstehungsweissagung und der bald geschehenen Zerstreuung der Jünger. Nach den Syn. ist die Weissagung der Zerstreuung der Jünger als letztes Wort Jesu an die Jünger so einprägsam geworden, daß sie R als Schluß der Abschiedsreden unentbehrlich schien.

2. Die Möglichkeit dieser Einfügung ist durch die παροιμία von der Geburtswehe gegeben, welche auch R angehört. Damit ist ein zweites Mal über die Zugehörigkeit von 16 29-32 zu R entschieden.

3. Die letzte Absicht R.s bei diesem Schlußabschnitt ist noch nicht verstanden, wenn man keine Antwort auf die Frage weiß, warum er diese Fluchtweissagung so verschränkt mit dem Bekenntnis der Jünger und nicht schlichter gegeben habe.

Der dadurch entstehende Kontrast habe sich auch anders erreichen lassen. Dadurch wird die Komposition ja auch »gewagt und fast sinnlos«, weil Jesus das Stichwort παροιμία liefern muß, ohne daß die folgenden Worte nach 25 den Jüngern Anlaß böten, seine Rede verständlicher zu finden. Sinn gewinnt diese Sinnlosigkeit, an der auch schon andere Exegeten vor Hirsch bessernd herumgedoktert haben, nur durch eine Möglichkeit: »R will die Jünger bekennen lassen, daß die ganzen Abschiedsreden unbeschadet einiger παροιμίαι darin, dennoch die eigentliche Enthüllung des Geheimnisses Jesu sind. Er gibt also den Abschiedsreden einen besonderen Ton im ganzen des Evg.s«.

Unanalysiert ist dann 33b, eine E nicht zuzutrauende Sentenz, die ihrem pathetischen Charakter nach mehr R entspricht. Er wird sie als feierlichen Abschluß selbst geprägt haben.

Hier liegt also ein energischer Versuch vor, diesen Einschub zu motivieren. Grund ist letztlich der Zwang des syn. Vorbildes, welchem R nicht ausweichen zu können glaubte. Für unseren Fall wäre ebenso gut die Lösung möglich, daß der Autor des Evg. selbst diese ihm in die Hand kommende Tradition, die er nicht ganz verschweigen konnte, auf seine Manier (ohne den synoptischen Schriftbeweis und ohne den Hinweis auf die Begegnung in Galiläa) verwendet hat, wenn etwa dafür 18 8. 9 ein Bearbeiter in Frage käme. Nun ist nach Hirsch cap. 18 bis 19 eine literarisch freie Gestaltung, die als vereinfachende Umbildung eines synoptischen Berichtes anzusprechen ist und E bis auf kleinere R-Zusätze angehört (vgl. S. 35f. 118. 126). 18 9 ist ein R-

Zusatz, der auf 17 12 (ebenfalls R-Zusatz) verweist. Man könnte fragen, warum sich R selbst mit der gegensätzlichen Verwendung eines Jesuswortes in 17 12 u. 18 9 Schwierigkeiten schaffe. (Hirsch redet 118 bloß von einer Sinnverschiebung). Darauf ist zu antworten, »daß er mehr an dem Reichtum eines vielfarbig schillernden Sinns als an dialektischer Schärfe bestimmten Sinns Freude hat«.

Nun — Hirsch muß sein eigenes Geschöpf ja kennen, das er jedenfalls mit dialektischer Schärfe ans Licht brachte.

Aber uns ist damit nicht viel geholfen. Wenn R allerdings 18 9 einschiebt, um 17 12 zu torpedieren, so kann man ihm auch zutrauen, daß er 16 32 auf johanneische Manier konstruiert, ohne zu bedenken, daß er 18 8 damit erledigt. Kurzum, die ganzen quellenkritischen Analysen helfen uns mitsamt einem Aufgebot von Redaktoren und Umschaltungstechnikern nicht weiter; denn die Frage, die man dem Autor zu stellen hat, gilt ja nun gleicherweise dem Redaktor. Und wenn dieser unter synopt. Zwang steht, warum soll man das nicht auch dem Autor selbst zutrauen?

Wir müssen also nach einer anderen Lösung Ausschau halten, die schon von den Vertretern der Einheitlichkeit des Joh.evg. vorbereitet und jüngst durch die Traditionsgeschichte weitergeführt worden ist.

Zwar hat Bernhard Weiß (Das Johannesevangelium als einheitliches Werk geschichtlich erklärt 1912, S. 298) sich gegen die Quellenscheidung im Joh.evg. gewendet und besonders gegen Spitta, der vergeblich bestreite, daß wir in Joh 16 32 das Wort Mc 14 27 vor uns hätten, aber sonst hat er zur Sache nichts zu sagen. Carl Clemen (Die Entstehung des Joh.evg. 1912, 264f.) verzichtet auf Ausscheidungen in dem Abschnitt 16 25-33. Es gehe nicht, weil v. 25 u. 32 nicht aneinandergeschlossen werden können, v. 25-31 einem Bearbeiter zuzuschreiben (Spitta). Auch Corssens Argumente, daß 16 32 später sei, wären nicht zwingend. Der Evangelist benutzt nur verschiedene Tradition. In 16 25 liege der ursprüngliche Sinn dieser Tradition. Da aus Mc 4 11f. Par hervorgeht, daß Jesus bis zuletzt in Gleichnissen = Rätselworten redete, so legte man ihm ein Wort in den Mund, daß er nicht offen reden werde und fügte bei dieser Gelegenheit ein Wort über das Gebet in seinem Namen hinzu, das ja auch sonst in die letzte Zeit verlegt wird. Jesus antwortet auf die Versicherung der Jünger, daß sie jetzt glaubten, mit dem Wort, das er nach Mc 14 27 Mt 26 31 bei dieser Gelegenheit gesprochen hatte und zugleich eines, das dem Mißverständnis wehrt, als ob er in der Todesstunde wirklich allein gewesen sei (wie schon 8 29). Des Evangelisten Interessen werden, meint Cl. S. 266, dieselben gewesen sein wie die derjenigen, welche

diese Tradition ausbildeten. Clemen will, wie er im Vorwort seines Buches sagt, keine Quellen oder Grundschriften, sondern vom Verfasser vorausgesetzte und benutzte Traditionen nachweisen.

Wer die obige Deutung liest, wird urteilen, daß diese Traditionshypothese deshalb nicht weiterführt, weil der Verf. des 4. Evg. die »synoptische« Tradition so selbständig umbildet, daß man fragen muß, ob sie ihm überhaupt in der uns heute bekannten Fassung vorgelegen hat. Warum hat denn Joh. »das bei dieser Gelegenheit gesprochene Wort Mc 14 27« nicht einfach wiedergegeben? Weshalb läßt er den Hinweis auf Sach 13 7 und Galiläa aus? Stand beides in seiner Tradition oder nicht? Hier heben doch die Hauptfragen erst an!

Da führt Franz Overbecks aus dem Nachlaß von C. A. Bernoulli herausgegebene Untersuchung: Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung 1911, schon weiter. Overbeck wendet sich gegen die Jagd nach synoptischen Parallelen im 4. Evg. Er betont (273), Stellen wie 20 31 21 25 bewiesen doch, daß der Autor noch keine feste Tradition in Form von geschlossenen Büchern vor sich hatte, auf die er hätte verweisen können.

Es gehört also 16 32 mit Mt 26 31. 50 wohl zusammen, aber die Zerstreuung der Jünger wird nirgends erzählt. »Die Sache gehört nicht in den Bereich der Interessen des Evg. Gerade dies gibt ihm den Charakter so großer Geschlossenheit, daß es bei seiner Auswahl aus der vorhandenen Tradition (20 30 21 25) so konsequent auf sein Ziel (20 31) gerichtet bleibt. Dieser Charakter wird vollständig ruiniert, wenn man es von Verweisen auf die Synoptiker durchzogen denkt.« Overbeck sieht also einen eigenwilligen Autor am Werke, der Tradition bloß andeutet oder ausführt, je nachdem wie es in sein Ziel paßt. Man kann von 20 31 aus sagen, daß die Stelle 16 32 das wunderbare Wissen des Christus offenbart und zugleich sein Selbstbewußtsein, so daß demgegenüber die nur eben angedeutete Flucht der Jünger nicht schwer ins Gewicht fällt. (So schon Grill, vgl. Origenes). Das mag vom Standpunkt des 4. Evangelisten richtig sein, entbindet uns aber nicht von der Pflicht zu untersuchen, ob wir dieser Tradition nicht noch etwas näher kommen können. Das wird aber eine systematische Untersuchung der Stellen Mt 26 31 Mc 14 27 u. Joh 16 32 erfordern, der wir uns jetzt zuwenden wollen, nachdem wir bis jetzt über Einzelbeobachtungen nicht hinausgeführt worden sind.

V.

Für die weitere Untersuchung ist dies eine vorweg klar zu erkennen: Wir stehen vor der Alternative: Quellenkritik oder Traditions-

geschichte? Haben wir es mit Evangelienschreibern zu tun, die sich gegenseitig lesen und korrigieren (wenn nicht sie selbst, so ihre Redaktoren) oder mit Männern, die eine ihnen überkommene Tradition selbständig auswählen und gestalten, je nach dem Ziel, welches sie sich gesteckt haben? Für Johannes hat Fr. Overbeck solche Zielstrebigkeit mit Entschiedenheit behauptet.

Für die Synoptiker hat schon D. Fr. Strauß (Leben Jesu 1836, II S. 609—629) Entscheidendes bemerkt, nicht ohne Bezugnahme auf das fünfte Fragment des Wolfenbüttlers, in welchem der »achte Widerspruch« (Lessings Werke, 22. Teil Theologische Schriften III herausg. v. Leopold Zschernack S. 179ff.) sehr gründlich von dem Ort der Erscheinungen des Auferstandenen handelt. »Zween dieser Evangelisten, Markus und Lukas, haben es nur aus Hörensagen, was sie schreiben; sie sind keine Apostel gewesen und verlangen nicht einmal zu sagen, daß sie Jesum nach seinem Tode selber mit Augen gesehen hätten. Matthäus und Johannes, die Jesum als Apostel selber wollen gesehen haben, widerlegen sich einander am allermeisten . . .« (184). Matthäus kenne eine einzige, galiläische Erscheinung auf dem Berge, an die sich der endgültige Abschied knüpft. Sie ist vorher bestimmt und von den Jüngern an dem Ort erwartet. Bei Johannes gibt es zwei Erscheinungen in Jerusalem und eine dritte in Galiläa, bei der er »von ungefähr erscheint, da ihn keiner vermutete«. »Saget mir vor Gott, Leser, die ihr Gewissen und Ehrlichkeit habt, könnt ihr dies Zeugnis in einer so wichtigen Sache für einstimmig und aufrichtig halten, das sich in Personen, Zeit, Ort, Weise, Absicht, Reden, Geschäften so mannigfaltig und offenbar widerspricht«?, fragt Reimarus. Und ihm ist es am Schluß seiner Darlegung der schlimmste Anstoß, daß Jesus sich nicht öffentlich gezeigt habe, er sei »allein genug, alle Glaubwürdigkeit davon über den Haufen zu werfen, weil es sich in Ewigkeit nicht mit dem Zwecke, warum Jesus soll in die Welt gekommen sein, zusammenreimen läßt. Es ist Torheit, über den Unglauben der Menschen zu klagen und seufzen, wenn man ihnen die Überführung nicht geben kann, welche die Sache selbst nach gesunder Vernunft notwendig erheischet« (ebda S. 186). Selbst wenn die Widersprüche der Evangelien nicht vorhanden wären, so wäre nach R. doch die Glaubwürdigkeit der Apostel in Zweifel zu ziehen. Er nimmt also den alten Vorwurf des Celsus wieder auf.

Was sagt Lessing selbst dazu? Die Widersprüche sind nicht verwunderlich; denn es kann nicht anders sein, als daß mehrere Zeugen sich widersprechen, weil a) eines jeden Aufmerksamkeit anders gestimmt ist und b) selbst der einzelne Zeuge den nämlichen Vorfall nicht zu verschiedenen Zeiten gleich berichtet, er müsse ihn denn

auswendig gelernt haben. »Aber alsdann sagt er nicht, wie er sich der Sache itzt erinnerlich ist, sondern wie er sich derselben zu der Zeit, als er seine Aussage auswendig lernte, erinnerlich war« (204). Hiermit trifft Lessing einen wesentlichen Punkt der mündlichen Tradition, die keine protokollarische Beweisaufnahme war. Darum handelt es sich nicht um Widersprüche der Zeugen, sondern der Geschichtschreiber, nicht der Aussagen, sondern der Nachrichten von diesen Aussagen. Der hl. Geist habe jeden zu schreiben getrieben, wie ihm die Sache nach bestem Wissen und Gewissen bekannt gewesen. Wer hier nach 30—40 Jahren Gleichförmigkeit der Tradition verlangte, müsse ein fortdauerndes Wunder verlangen. So aber hat sich bei bestem Wollen die Tradition widerspruchsvoll entwickelt. »Was Verschiedenheit bei den Augenzeugen war, wird Widerspruch bei denen, welche die Sache nur vom Hörensagen haben.« Einförmigkeit wäre somit eher verdächtig. Damit hat Lessing den Vorwurf der Unredlichkeit und bewußten Fälschung entschieden zurückgewiesen. Aber es gilt nun die Entstehung der Widersprüche zu erklären, und sie sind um so weniger durch Quellenscheidungen in den einzelnen Schriften zu lösen, als diese Schriften in sich selbst wie untereinander Widersprüche aufweisen. Ausscheidungen vornehmen, damit die Autoren logisch korrekt berichten, heißt die Redaktoren beschuldigen, daß sie Unordnung geschaffen haben durch eigenmächtigen Eingriff. Greifen sie aber ein, weil der Autor ihrer Ansicht nach etwas vergaß oder falsch berichtete, so ist er wieder mit dem Odium belastet, die Tradition ohne Sorgfalt behandelt oder aus Tendenz künstlich vereinfacht zu haben. Mit dieser Art von Operationen gewinnen wir also im Grunde nichts, weil die Widersprüche schon in der ungeformten Tradition stecken, welche die Evangelisten recht und schlecht zu verarbeiten genötigt sind. Wenn selbst ein denkender Autor wie »Lukas«, der die Erscheinungen in Galiläa konsequent ausläßt, weil nach seiner Auffassung von Jerusalem aus alles seinen Ursprung nimmt, doch so Widersprechendes wie Luc 24 50ff. berichten kann, so werden wir uns nicht wundern, wenn Joh 16 32 u. 18 8 sich widersprechen oder Mc 14 1-2 nicht zur übrigen Leidensgeschichte paßt. Wir müssen also bei den Traditionsschichten energisch einsetzen und sie darauf abhorchen, ob hier geschichtliche Erwartungen und Strömungen sich spiegeln, die miteinander im Kampfe lagen, bis die eine die andere überwand und ihre Auffassung durchsetzte, ohne daß sie die Existenz der anderen ganz vertuschen konnte. M. a. W. die Widersprüche sind ein Beweis für geschichtliches Leben, während eine einheitliche »amtliche« Darstellung verdächtig wäre; denn sie wäre auf alle Fälle das Produkt einer Vereinfachung oder eines Kompromisses, wie sich an Beispielen noch zeigen lassen

wird. Stimmt man dieser Betrachtungsweise aber zu, so ist ganz deutlich, daß man Joh 16 32 im Zusammenhang mit ähnlichen synoptischen Worten der Syn. traditionsgeschichtlich prüfen muß und zwar hinsichtlich ihrer Verwandtschaft untereinander und hinsichtlich ihrer Stellung im Gesamtaufriß der Leidensgeschichte.

Daraus sind dann Folgerungen für die Geschichte des Urchristentums zu ziehen. Unser Vers begegnet uns also dreifach:

1. in der Exegese der einzelnen Schriften
2. in der Darstellung des Lebens Jesu,
3. in der Geschichte des Urchristentums

} Hinter allen dreien steht das Problem: Formengeschichte der Evangelien.

Das Ergebnis für den Historiker wird dieses sein: daß er sich für eine Auffassung: Jerusalem oder Galiläa entscheiden muß, wenn es nicht eine Möglichkeit gibt, beiden Traditionen gerecht zu werden, wie es E. Lohmeyer jüngst versucht hat. Wir tun gut, uns auch hier den Stand der bisherigen Forschung an prägnanten Beispielen kurz zu vergegenwärtigen. Es handelt sich dann um Forscher, die nicht wie Reimarus den Wert der gesamten Tradition bezweifeln, sondern aus ihr eine Linie als geschichtlich wahrscheinlich herausgearbeitet haben. Sehr entschieden und drastisch hat sich schon D. Fr. Strauß in unserer Frage gegen die Harmonisten gewendet (II 614), unter Berufung auf Reimarus und Lessing. Wer einem Freunde durch dritte Personen sagen läßt, er wolle ihn an einem entfernten Orte treffen, kann nicht gewiß sein, daß er ihn am selben Orte noch am gleichen Tage sehen werde. Er müßte sonst im Laufe dieses Tages seine Ansicht geändert haben. Davon berichten aber die Evangelisten nichts. Matthäus gestaltet seine Erzählung konsequent im Sinne von 26 31. Lukas weiß gar nichts davon, wie die Emmausgeschichte zeigt und die Erscheinungen in Jerusalem, während Johannes beide Auffassungen vertritt und Markus Entgegengesetztes nicht recht hat vereinigen können, wie es scheint.

Es erhebt sich also für Strauß die Frage: Soll man Mt zugunsten der anderen preisgeben, wie es die damalige Kritik tat? Dann müßte Mt die Kunde von den Erscheinungen in Jerusalem völlig verloren haben oder verschwiegen haben, »um seiner Provinz die Ehre derselben zu erhalten, dies setzt einen galiläischen Partikularismus, eine Opposition der dortigen Christen gegen die Gemeinde zu Jerusalem voraus, wovon uns jede geschichtliche Spur abgeht« (II 618). Dagegen läßt sich durch mancherlei Gründe wahrscheinlich machen, daß die Erscheinungen in Galiläa durch jene in Jerusalem mit der Zeit verdrängt worden sind. Solche Gründe sind:

1. Die Kunde von der Auferstehung wirkte schlagender, je unmittelbarer die Erscheinungen auf Begräbnis und Wiederbelebung folgten. 2. Natürlicher wirkten sie am Ort des Todes und in der Nähe des Grabes. 3. Der Vorwurf, daß Jesus im Winkel Galiläa nur den Seinen erschien, verlor an Gewicht, wenn diese Vorgänge sich in der Hauptstadt abspielten.

»Hatte man aber einmal mehrere Erscheinungen Jesu nach Judäa und Jerusalem verlegt, so verloren die galiläischen an Wichtigkeit.« Beweis: Joh. bringt sie im Nachtrag, Lk. läßt sie ganz fallen. Da der Mtbericht sich ohnehin als der einfachere und minder schwierige empfiehlt, entscheidet Str. sich für ihn (619). Er ist übrigens der Ansicht, »daß keiner der Berichterstatter, das was der andere berichtete, kannte und voraussetzte, daß jeder die Sache wieder anders gehört hatte« (628). M. a. W. es schöpft jeder direkt aus der mündlichen Tradition; denn die Evangelisten stützen sich »auf schwankende und vielfach variierte Gerüchte, die im Umlaufe waren«.

Es ist überdies natürlich, daß sich die durch Jesu Hinrichtung erschreckten Jünger in ihre Heimat zurückzogen. Hier brauchten sie nicht hinter verschlossenen Türen zu sitzen, hier konnte sich ihr daniedergeschlagener Glaube erholen, hier, wo kein Grab und kein Leichnam die kühnen Voraussetzungen widerlegte, »konnte sich allmählich die Vorstellung von der Auferstehung Jesu bilden«, bis diese Überzeugung sie aber zur Verkündigung ermutigte, war es nicht mehr möglich, sie durch den Leichnam zu überführen (II 661). Das Pfingstfest, eine dogmatische Konstruktion — Parallele zum jüdischen Fest der Gesetzesverkündigung — ist ohnehin historisch wertlos. Die Jünger brauchen nicht 7 Wochen nach Ostern in Jerusalem zu sein.

Stellen wie Hos 6 2, die Jonasgeschichte oder die Ansicht, daß Jesus nur einen Tag Sabbatruhe im Grabe gehalten habe (sofern nicht »die solenne Dreizahl« am nächsten lag), führten dann später zur Festlegung des Auferstehungstages, wobei noch legendäre Motive (Engel, Erdbeben) eine Rolle spielten, wurde doch auch die Flucht nach Galiläa auf eines Engels Weisung oder Jesu Weissagung selbst zurückgeführt. Je weiter sich diese Erzählungen fortpflanzten, desto unbequemer wirkte die Verschiedenheit der Orte (Strauß unterscheidet den Ort der Auferstehung selbst von dem Ort der Erscheinungen des Auferstandenen), also verlegte man alles nach Jerusalem (S. 663), »welches als der glänzendere Schauplatz und als Sitz der ersten christlichen Gemeinde besonders dazu geeignet war«.

Wir sehen, mit welcher Virtuosität Str. den Gedanken der mündlichen Tradition verwendet und mit welchem Scharfsinn er sich für

Mt und Galiläa gegen die entgegengesetzte Tradition entscheidet. Aber wie kommen, wenn Pfingsten historisch wertlos ist, die versprengten Jünger als Apostel nach Jerusalem zurück? Auf diese Frage gibt er uns keine Antwort. Er geht auch auf die Zusammenhänge von Mt 26 31 Mc 14 27 nicht ein und läßt Joh 16 32 ganz unbeachtet. Hier muß also neu angesetzt werden.

Vom Standpunkt der modernen Formgeschichte aus hat nun Martin Dibelius in der zweiten Auflage seines bekannten Werkes (Die Formgeschichte des Evg. ²1933) die Leidensgeschichte im Zusammenhang untersucht (178—218). Er verweist dabei häufig auf die zahlreiche Sonderliteratur, die hier darzustellen nicht am Platze ist, weil diese gründliche Untersuchung für unsere Frage genügt.

Während sonst volkstümliche Tradition einzelne Paradigmen, Novellen, Paränesen weitergeben kann, führt Dib. aus, macht die Leidensgeschichte Jesu eine Ausnahme. Jedem, der ihre älteste uns erhaltene Fassung bei Mc liest, fällt ihre Geschlossenheit auf. Allein die Geschichte von der Salbung (Mc 14 3-9) kann als »reines Paradigma« herausgelöst werden, sie stört auch den Zusammenhang. Sonst scheint eine geschlossene Folge vorzuliegen, der eine über das sonstige Maß bei anderen Stoffen weit hinausgehende Übereinstimmung mit den Leidensgeschichten der anderen Evg. entspricht. Und das hat nach Dib. seinen Grund in kerygmatischer Verwendung. Wer Jesu Passion als heilsgeschichtliches Geschehen verstand, der sah in seiner Auferstehung den ersten Akt der endzeitlichen Totenauferstehung, so sei die Leidensgeschichte der Anfang des eschatologischen Geschehens. »Es ist begreiflich, daß das Interesse der Prediger wie der Gläubigen der Passion in stärkerem Maße galt als den anderen Begebenheiten des Lebens Jesu« (S. 179).

Damit ist nun freilich nicht gesagt, daß der bei Mc überlieferte älteste Zusammenhang wirklich einheitlich ist. Dibelius weist in sorgfältiger Analyse nach, daß dem Mc-Bericht eine Darstellung zugrunde gelegen haben muß, deren Ein- oder Überarbeitung heute noch zu erkennen ist. Nach Mc 14 1-2 soll die Nähe des Festes das entscheidende Motiv für die heimliche Verhaftung Jesu sein, nach Mc selbst hielten aber Jesus und die Juden an ebendiesem Abend Passahmahl. Folglich ist Mc nicht Autor der Einleitung, auch nicht Urheber des Zusammenhangs, dessen Ausgestaltung älter ist. Was vom Anfang zu sagen ist, gilt nach Dib. auch vom Abschluß; denn Mc 14 28 wie 16 7 wirken in der jetzigen Darstellung befremdlich. Die galiläischen Ostererscheinungen werden gleichsam über die Grenze des Buches hinausgeschoben, sofern Mc mit 16 8 schließt. Auf solches Ende hat der, welcher 14 28 schrieb, aber gewiß nicht vorbereiten wollen. Folg-

lich hat in der älteren Fassung auch die Geschichte vom leeren Grab gefehlt, weil 14 28 einen anderen Schluß verlangt.

Mit Mc 14 28 hing aber schon im ältesten Bericht 14 29-31 zusammen; denn es ist nach Dib. in hohem Grade wahrscheinlich, daß am Ende des alten Berichtes eine Erscheinung des Herrn vor Petrus in Galiläa erzählt worden ist. Sie hat in Beziehung zur Verleugnung des Petrus gestanden. Wurde aber die Verleugnung geweissagt, mußte sie auch erzählt werden.

Ist aber »das eigentliche Anliegen schon des ältesten Berichtes nicht die Berichterstattung, sondern die Verkündigung dessen, was von Gott aus in der Passion geschehen ist«, so dient diesem Zweck »die Motivierung im AT, die gewiß schon den alten Bericht durchzog und in dem des Markus ein wesentliches Element wurde« (S. 187). So erklärt sich das ausdrückliche Zitat in Mc 14 27. Indessen wäre es voreilig, zu behaupten, man habe durch ATliche Zitate die Leidensgeschichte bereichert und so ungeschichtliche Reflexionen zu Geschichte gemacht. Es ist ebensogut denkbar, daß man einen an sich anstößigen Vorgang nachträglich geweissagt fand und sich auf diese Weise beruhigte bei der Weitergabe solcher Tradition. »Aus der Feststellung ATlicher Begründung eines Motivs kann also nicht immer und nicht ohne weiteres das Verdikt über seine Geschichtlichkeit erhoben werden« (S. 189). Wendet man diesen Satz auf unseren Fall an, so ergibt sich: Die Benutzung eines Sacharjazitates ist kein Beweis für die nachträgliche Konstruktion der Weissagung Mc 14 27, die, wie Joh 16 32 lehrt, ja auch ohne dieses Zitat überliefert werden konnte. Dann hat aber die Ankündigung der Flucht der Jünger eine geschichtliche Grundlage. Und das ist wohl Dibelius' Ansicht. Er rückt Mc 14 28 als Kernstück des alten Berichtes so in das Zentrum, daß er annimmt, Markus habe einen Bericht der Erscheinung Christi vor Petrus, wie sie durch Lc 24 34 u. I Cor 15 5 bezeugt werde, durch die Geschichte vom leeren Grab ersetzt und in der Tat mit 16 8 sein Evg. abgeschlossen (S. 190). Diese Grabeslegende als Beweisstück der Auferstehung hat ursprünglich selbständig existiert, ihr Schluß 16 8 hat nicht psychologische, sondern literarische Bedeutung. Er soll zeigen, daß diese Erzählung bis dahin weiteren Kreisen unbekannt war. Dann stört allerdings 16 7, weil sein tröstlicher Inhalt die Furcht von 16 8 nicht erklärt. Dibelius meint, Markus habe diesen Vers in die alte Grablegende eingeschoben, 16 6 schließe an 16 8 gut an und das Widerstreben der Frauen bedeute keinen Ungehorsam, weil ein Befehl gar nicht gegeben wurde, sondern menschliche Furcht (S. 192 Anm. 1).

Bei dieser Deutung muß nun freilich erklärt werden, was den Markus zu dem Ersatzstück 16 1-8 bewog, wenn er trotzdem 14 28 nicht nur stehen ließ, sondern in 16 7 noch verstärkte. Hier befriedigen nun die Ausführungen von Dibelius recht wenig. Obwohl Paulus sein Kerygma nicht auf die Tatsache des leeren Grabes gründete, soll es begreiflich sein, daß sich auf judäischem Boden die Legende vom leeren Grabe bildete, weil nach jüdischen Voraussetzungen Jesu Körper nicht im Grabe geblieben war. Es sei ebenso begreiflich, daß diese zentrale, weil am Grabe spielende Geschichte die Voraussetzungen aller Erscheinungen lieferte und somit den anderen Überlieferungen den Rang ablief. Warum haben dann aber Mt, Lc, Joh die Grabeslegende neben den Erscheinungsgeschichten? Warum hat erstere bloß bei Mc den letzteren den Rang abgelaufen? Warum nahm Markus sie »an Stelle der Petruserscheinung auf«, statt beides zu berichten und der Intention von 14 28, wie es Mt tat, gerecht zu werden? Zumal doch, wie Dib. sagt, die Grabeslegende gar nicht das Werk des Markus ist! Sollte dann die Rücksicht auf Petrus oder die Scheu, solche Dinge vor den Lesern auszubreiten, diesen Autor des Messiasgeheimnisses bewogen haben, an Stelle des Berichtes solcher Erlebnisse der Jünger lieber den sachlichen Befund des leeren Grabes zu stellen, das auch für solche Beweis war, die keiner Erscheinung gewürdigt worden waren? Das ließe sich doch eher denken. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß nach Act 2 29 der 7 Wochen nach Ostern in Jerusalem predigende Petrus mit keinem Wort das leere Grab erwähnt, selbst da nicht, wo das Beispiel Davids ihn geradezu nötigen müßte, einen unwiderleglichen Beweis vor den Einwohnern Jerusalems zu führen. In keiner der Reden der Apostelgeschichte wird das leere Grab erwähnt, weder auf judäischem noch auf griechischem Boden. In die amtliche Παράδοσις I Cor 15 ist es so wenig als Faktum aufgenommen wie in die Symbole der alten Kirche[10]. Und doch verzichtet Mc auf seine Erscheinungsgeschichten um einer Legende willen, die wie Mt 28 11ff. zeigen, gerade auf judäischem Boden sofort Widerspruch und Verdacht hervorrief?

Nein, so einfach ist dies Problem nicht gelöst, es muß auch unter dem Gegensatz: Frauen—Jünger gesehen werden. Daß die Legende vom leeren Grab nicht die Voraussetzung der Christophanien bildete, sondern zu deren Begründung nachträglich entstand, gibt Dibelius

[10]) Zur neuesten Diskussion über das leere Grab vgl. W. Künneth: Theologie der Auferstehung 1933 S. 76. Julius Schniewind: Das Evangelium nach Markus 1937 S. 195. Paul Althaus: Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens 1940 S. 21ff. (Gegen E. Hirsch: Die Auferstehungsgeschichten und der christl. Glaube 1940 S. 27f.)

(S. 192) zu[11]. Aber die Grabeslegende läßt auch den Frauen, die mindestens ebenso treue Begleiterinnen Jesu waren und mindestens etwas tapferer waren als die Jünger, ein Recht, das ihnen in der »amtlichen« παράδοσις völlig genommen ist. Ihnen hat Markus keinen Gefallen getan, wenn er 16 1-8 einfügte. Er gab ihnen vor Petrus den Vorrang, aber er setzte sie durch Einschaltung von v. 7 dem Verdacht des Ungehorsams aus, wenn man die oben gegebene Analyse von Dibelius folgerichtig betrachtet. Die Rehabilitierung des Verleugners Petrus fehlt, aber sie ist 16 7 angedeutet. Wie soll sie aber erfolgen, wenn Petrus den Befehl nicht erfährt? Laut 14 28 bedarf er dieses Befehls nicht mehr. Aber ist dieser im fragm. fajjium fehlende, sonst gut bezeugte Vers ursprünglich? Auf Beantwortung dieser Frage spitzt sich unsere Erörterung zu. Dibelius hält den Vers für alt. E. Klostermann, Markus ^{2}1926 z. St., der sonst die Analyse von Bultmann und Dibelius berücksichtigt, findet keinen Anlaß, hier eine Störung des Zusammenhangs anzunehmen. E. Lohmeyer (Das Markusevg. 1937, 311f.) hält 14 27f. in der jetzigen Fassung für verdächtig, glaubt aber, daß 14 27 ein Joh 16 32 ähnliches, ursprüngliches Jesuswort zugrundeliegt. 14 28 wirke wie ein »losgerissener Schluß einer Verkündigung von Tod und Auferstehung«. Seine Markusdeutung ist anders als sein ursprünglicher Sinn (darüber später), aber gerade weil Lukas diesen Satz ausläßt, kann er nicht als »unecht« verworfen werden (S. 312 Anm. 1).

Dann müssen also aus ihm für die Geschichte des Urchristentums Folgerungen gezogen werden. Das tat Dibelius, der sich für galiläische Ersterscheinungen aussprach. Das tat schon D. Fr. Strauß, der Mt 28 bevorzugte. Zu ihnen gehört Carl Weizsäcker: Das Apostolische Zeitalter d. christl. Kirche (^{3}1902 S. 1—3). Er hält Mc 14 28 Mt 26 32 u. Par. Mt 28 7. 10 Mc 16 7 für die ältere Überlieferung, welche von Lukas später zurecht gemacht worden ist.

Pragmatische Gründe könnten für jeden der Berichte angeführt werden, aber entscheidend ist die Wertung der Quellen. Sie fällt für Mc—Mt günstig aus; denn das Sacharjawort »hat die Tatsache nicht erst geschaffen, sie ist vielmehr die harte Grundlage, welche die Deu-

[11]) Umgekehrt wie Dibelius ist 25 Jahre früher Emil Wendling verfahren (Die Entstehung des Markusevg. 1908). Er findet (S. 170) die Einschaltung von 14 28 überaus störend, weil sie die Mitteilung von 16 7 vorwegnähme. Das καθὼς εἶπεν in 16 7 komme von demselben Redaktor, der 14 28 eingefügt hat. Warum fügte er diesen Vers ein? Um die Weissagung 14 27 (vgl. 14 50) durch den Ausblick auf die Wiedervereinigung mit dem Herrn zu mildern, aber sie zerstört nun die tragische Stimmung von 14 26 ff. und nimmt die Mitteilung 16 7 vorweg. Wendling hält also 16 7 für alt, 14 28 für Einschub. Dib. empfindet 16 7 zwischen 16 6 u. 8 als störend.

tung hervorrief« (S. 3 oben). Der Anfang des neuen Glaubens ist in Galiläa zu suchen, nicht in Jerusalem.

Es ist im Vorbeigehen nicht unwichtig, sich des Urteils eines so sachlichen Profanhistorikers wie Ed. Meyer zu erinnern, der sich im 1. u. 3. Band seines großen Werkes »Ursprung und Anfänge des Christentums« mit unserer Frage beschäftigt hat.

Auch Meyer schließt aus Mc 14 27f. u. 16 7, daß damit eine Erscheinung vor Petrus und den Zwölf angedeutet sei, von der, nach seiner (Harnack zustimmenden) Ansicht, die dem Paulus von der Urgemeinde mitgegebene παράδοσις I Cor 15 ursprünglich allein geredet hat (I 12f.). Die Jünger sind bei Jesu Gefangennahme sämtlich geflohen (Mc 14 50), die Erscheinung hat in Galiläa stattgefunden. Die Frage des Mc-Schlusses löst M. so wie Dibelius (I 17—20)[12], wobei er zugibt, daß es dem Schriftsteller nicht gelungen ist, den Widerspruch zwischen der geschichtlichen Tatsache der Flucht der Jünger und der sekundären Legende vom leeren Grab auszugleichen — »eine Aufgabe, an der auch das größte schriftstellerische Talent in allen derartigen Fällen mit Notwendigkeit scheitert«. Deshalb sei es nicht notwendig, hier mit Wellhausen eine Quellenscheidung für einen »Urmarkus« vorzunehmen. Das verschüchterte Schweigen der Frauen, Ausdruck echter Scheu vor dem Mysterium, haben Mt und Lk dann gestrichen, vielmehr in einen Bericht an die Elf verwandelt. Lk zieht aus den Angaben des Mk die Folgerung, daß die Jünger in Jerusalem geblieben sind. Er läßt daher Mc 14 50 aus und verlegt die Erscheinungen nach Jerusalem.

II 211ff. erarbeitet Ed. Meyer einen geschichtlichen Entwicklungsprozeß über die Entstehung der ersten Gemeinde von Jerusalem, indem er zwei »fundamentale Tatsachen« am Anfang der Geschichte des Christentums annimmt.

1. Während die Frauen in Jerusalem blieben und bei der Kreuzigung »von ferne zuschauten« (Mc 15 40), sind Jesu Jünger, darunter die Zwölf, sämtlich geflohen (Mc 14 50), wenn auch einzelne wie Petrus und der unbekannte Jüngling nach anfänglichem Sträuben (Mc 14 51f.). An der Zuverlässigkeit dieser Überlieferung sei um so weniger Zweifel möglich, als sie für die Jünger wenig rühmlich war. Die Gemeinde beruhigte sich damit, daß Jesus diese Flucht vorausgesagt hatte und ein Schriftwort sich erfüllen mußte.

2. Die Gründung der Gemeinde ist von Jerusalem ausgegangen. Die Zwölf sind also hierher zurückgekehrt.

Das Verbindungsglied zwischen beiden Grundtatsachen steckt

[12]) Vgl. dazu III 213 u. Anm. 1.

in dem Satz Mc 14 28: »aber nach meiner Auferweckung werde ich euch nach Galiläa vorangehen.« Damit ist klar gesagt: die Jünger haben den Auferstandenen in Galiläa, nicht in Jerusalem gesehen.

Die Deutung von Joh. Weiß (Das Urchristentum 1914 S. 11f.) »ich führe euch nach meiner Auferweckung nach Galiläa an« (προάγω nicht »vorausgehen«, sondern »anführen«) findet Ed. Meyer angesichts des klaren Tatbestandes der Flucht der Jünger wunderlich (III 212 Anm. 1).

Roland Schütz (Apostel u. Jünger 1921, 98ff.) hat diese Vermutung weiter ausgesponnen und behauptet, die Jünger seien nach Galiläa gezogen in bergeversetzendem Glauben, nicht hinter einem Phantom her, sondern hinter dem leibhaftig auferstandenen Herrn. Es entsteht somit in Galiläa eine heidenchristliche Gemeinde, der dann eine judenchristliche in Jerusalem konkurriert. Über solche Phantasien, sagt M., ist eine Diskussion unmöglich.

Nun muß Ed. Meyer natürlich eine Antwort geben, warum denn die Jünger nach Jerusalem zurückgekehrt sind. Er findet sie so: die Jünger haben den toten Herrn lebend erblickt, also war sein Werk nicht zu Ende, sondern die Katastrophe in Jerusalem der Beginn der Aufrichtung des messianischen Reiches. Ps 16 8ff. (cf. Act 2 25ff.) half über das Todesschicksal hinweg, das Jesus betroffen hatte.

Die Reichsgotteshoffnung findet neue Nahrung; denn nun wird der auferweckte Menschensohn binnen kürzester Frist in den Wolken zum Weltgericht erscheinen und damit zugleich das Gottesreich aufrichten. Um diese Gedanken haben sich die Jünger gesammelt. Daß diese Erkenntnisse nur von Jerusalem aus recht verbreitet werden konnten, war für sie so selbstverständlich, wie es für Jesus selbstverständlich war in dem Augenblick nach Jerusalem aufzubrechen, als er seine Anerkennung als Messias bei den Jüngern erreicht hatte. (III 217.) Nachdem eine erste Erscheinung dem Petrus diese Einsicht geweckt hatte, bestätigte sie eine zweite vor den Zwölf. Und so sind die Zwölf denn nach Jerusalem gezogen, wobei die Frage, ob Matthias schon in Galiläa oder erst in Jerusalem zugewählt wurde, offen bleiben kann.

Man muß gestehen, daß diese Begründung der beiden »fundamentalen Grundtatsachen« Hand und Fuß hat. Die Theologen sollten dieses Werk des Berliner Althistorikers nicht totschweigen. Gerade dem Fachmann, der sich zu leicht in bestimmte Hypothesen verstrickt, kann ein Mann etwas den Star stechen, der in weiterem Umfang antike Quellen unbefangen zu lesen und zu beantworten gewohnt war. Bei Meyer finden sich nicht (wie bei Strauß) unbestimmte Bemerkungen über eine »sich bildende Überzeugung«, hier werden nach

I Cor 15 die beiden hauptsächlichen Christuserscheinungen vor Petrus und den Zwölf ausgewertet und umsichtig nach rückwärts mit der Reichsgottespredigt und dem Menschensohnbewußtsein Jesu verknüpft. Meyer hat auch richtig gesehen, daß Tod und Auferstehung die eschatologische Erwartung des Reiches Gottes und des Weltgerichtes nicht abbrechen oder umbiegen, sondern (auch mit Hilfe eines entsprechenden Schriftbeweises) vertiefen. Der vor Gericht von Jesus angekündigte »Menschensohn auf den Wolken des Himmels« kann ja gar nicht als Himmelswesen kommen, ohne daß er den Tod überstanden und überwunden hat. Und von daher sind die Berichte verständlich, daß die Jünger Jesu nach Ostern manches seiner Worte erst in vollem Sinne verstanden haben. Die Erleuchtung ist also kein literarischer Kunstgriff eines Evangelisten, die »beiden Systemata« sind nicht das Verlegenheitsgebilde enttäuschter Enthusiasten, sondern sie spiegeln den Zustand von Menschen vor und nach der Christophanie getreulich wieder. Es ist doch barer Rationalismus, wenn man die entsprechenden Äußerungen Jesu sämtlich als Rückspiegelungen theologisierender Apostel betrachten wollte. Sind denn die Jünger über den Meister? Darf Jesus nicht so viel prophetische Gabe besitzen wie ein Jesaja oder Jeremia? Mit der Ablehnung der Versuchungen (Mt 4 Lc 4) mußte der Leidensgedanke in Jesu Gesichtskreis rücken. Er war Menschenkenner genug (das Gleichnis vom Sämann zeigt es schon), um die Wirkung seiner Botschaft richtig abzuschätzen. Er kannte auch die Schwächen seiner Jünger. Daß er seine Verlassenheit voraussah, ist nicht verwunderlich. Daß die urchristliche Tradition dieses peinliche Vorkommnis nicht verschwieg, ist nur zu achten. Wie sie es deutend überwand, läßt die Überlieferung noch erkennen.

Aber der Auffassung von Joh. Weiß ist Ed. Meyer doch nicht ganz gerecht geworden. Wir müssen sie noch einen Augenblick betrachten, da E. Lohmeyer direkt an sie anknüpft, wie sich zeigen wird. Joh. Weiß gibt zu, daß Mc 14 27f. »ein uraltes Überlieferungsfragment« enthält bzw. darstellt. Es fragt sich nur, ob in ihm von einer »Flucht« der Jünger nach Galiläa die Rede sei.

Joh. Weiß bestreitet nicht das Alter dieser Notiz, sondern ihre Deutung. Er meint, durch den Zusatz »in dieser Nacht« habe schon Mt den Satz auf die Flucht aus dem Garten Gethsemane bezogen. Ebenso könne Mc ihn bloß auf diese zeitweilige Zerstreuung bezogen haben; denn er setze doch 16 7 voraus, daß Petrus und die Jünger wenigstens am Ostersonntag noch in Jerusalem sind und nun auf einen Befehl Jesu — nicht in wilder Flucht — nach Galiläa gehen. Diese Bedenken sind ja nicht dadurch behoben, daß man Mc 16 7

ausscheidet oder sagt, da die klaren Sätze 14 27f. 16 7 eine Flucht nach Galiläa enthielten, habe Mc zwei Traditionen beim besten Willen nicht besser in Einklang bringen können. Weiß scheidet hier textkritisch nichts aus, aber er ist der Ansicht, daß das alte Wort Mc 16 7 schon bei Mc falsch gedeutet worden sei und diese Deutung sich bis in die heutige Kritik fortschleppe. Weiß will auf diesem Wege auch nicht etwa den Gegensatz Jerusalem—Galiläa bequem wegschaffen; denn εἰς τὴν Γαλιλαίαν steht ja dort. Es fragt sich bloß: Ist Jesus den Jüngern vorausgegangen und erteilt den Befehl, man solle ihm folgen? Oder heißt προάγω wie Mc 10 32 Mt 2 9 anführen? Und das muß es heißen, schon weil 14 28 »ἐκεῖ ὄψεσθέ με (entspr. 16 7) fehlen. Dann ist der Verlauf so zu denken: Jesus hat sagen lassen, er werde sich als Auferstandener in Jerusalem mit ihnen vereinigen und sie anführen nach Galiläa, dort sollen sie dann nicht ihn erst sehen, sondern das erwartete Reich Gottes. »Dies so gefaßte Wort muß als ein sehr altertümliches und historisches Dokument gelten, gerade weil es sich nicht erfüllt hat.« (S. 12 bei J. Weiß.) Darum habe Mc es schon umgedeutet, während Lc und Joh es ganz fallen ließen. Weiß übersieht m. E. an diesem Punkt seiner Argumentation, daß Joh 16 32 diese Mitteilung enthält, wenn man εἰς τὰ ἴδια mit »Heimat« übersetzt. Wenn er nun weiter aus Mc 14 27f. über Mt 28 u. Joh 21 eine Tradition gesponnen werden läßt, die als »galiläische Überlieferung ein Phantasieprodukt« ist (S. 13), so übersieht er, daß die Mißdeutung des Mc bei Joh 16 32 nicht in Frage kommt. Dort steht mit klaren Worten: Ihr werdet jeder in seine Heimat zerstreut werden und mich (in Jerusalem und in der Todesstunde) allein lassen. Es ist also weder von einer alten Parusieerwartung noch von einer späteren Umdeutung zugunsten einer Erscheinung in Galiläa die Rede, sondern von der sofortigen und klaren Trennung. Die Behauptung: »Die Jünger sind also zunächst in Jerusalem geblieben«, so daß sie nun dort (wie Luk will) die Erscheinungen Jesu erleben konnten, ist also nicht stichhaltig. Weiß setzt dann seiner Beweiskette den letzten Schluß, wenn er sagt: » Jedenfalls fehlt es an jedem Rest einer Notiz, daß die Jünger von Galiläa dann wieder nach Jerusalem zurückgewandert wären«. In der Tat — dies Argument ist nicht leicht zu nehmen, hat aber doch in der mangelhaften Tradition seinen Grund, insofern Lc durch sein Doppelwerk die Entwicklung der Urchristenheit nach seiner Ansicht dargestellt hat, während wir von Mc, Mt, Joh eine Fortsetzung nicht besitzen und I Cor 15 keinerlei Ortsangaben enthält. Man könnte höchstens aus Joh 21 16ff. schließen, wie sich Joh die Fortsetzung der Leidensgeschichte gedacht hat. Warum sah sich »Johannes« genötigt, diesen seinen sonstigen Aufriß störenden Nachtrag

zu bringen? Oder warum fügte ihn (21 24) nach seinem Tode sein Freundeskreis noch an? Er mußte doch wohl der galiläischen Tradition Rechnung tragen, die mehr und mehr verdrängt wurde (die umgekehrte Entwicklung hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich). Die Motivierung (Weiß S. 13 oben), hier liege nach Lc 5 1ff. novellistische Ausspinnung vor, reicht doch wohl nicht zu. Wer zwang denn den Freundeskreis, dieses späte Gebilde noch anzufügen, ohne in 21 1 klar zu sagen, warum denn die Jünger, welche nach 20 19ff. den Herrn in Jerusalem gesehen und sogar den Geist empfangen hatten, »μετὰ ταῦτα« mit einem Male in der Heimat ihrem alten Berufe nachgehen? Ist dieser Weggang von Jerusalem nach Galiläa leichter zu erklären als die Rückkehr von Galiläa nach Jerusalem? Jedenfalls fehlte doch in Joh 20 die von Paulus und Lc 24 34 ausdrücklich bezeugte Christophanie vor Petrus, welche der vor den Zwölf vorausgegangen ist. Sie steckt in Joh 21. Wenn der Auferstandene den geflüchteten Verleugner in 21 19ff. auffordert, die Gemeinde zu leiten, d. h. sein begonnenes Werk nicht als erledigt zu betrachten, sondern fortzuführen, sollte darin nicht die Begründung dafür stecken, warum Petrus in die Landeshauptstadt zurückkehrte? Dann hat diese Erzählung nicht bloß die Aufgabe, Petrus zu rehabilitieren, sondern sie gibt auch eine Antwort auf Fragen, die Mc 16 7 und Lc 24 34 offen lassen. In der Christophanie steckt die Begründung für seine Rückkehr nach Jerusalem und die Leitung der Gemeinde. Daß die Fortsetzung der Arbeit an der Stätte, wo sie so jäh abgebrochen war, am Platze war, darin wird man Ed. Meyer zustimmen müssen.

Und weiter: In Mc 14 28 soll nach J. Weiß eine alte Erwartung der Jünger stecken, die sich nicht erfüllt hat und deshalb schon von Mk umgedeutet wurde. Wie kamen denn aber die Jünger zu solcher Erwartung? Sie haben sie doch nicht erfunden! Und was war der Kern dieser Erwartung: die Christophanien in Galiläa, wie bisher die meisten Gelehrten (auch Ed. Meyer) meinten, oder die Aufrichtung des Reiches Gottes durch Wiederkunft des inzwischen erweckten Menschensohnes, wie Joh. Weiß vermutet?

Auf diese Fragen hat nun neuestens E. Lohmeyer (Galiläa und Jerusalem 1936) eine neue Antwort gesucht. Wir wollen hier nicht Dinge referieren über die Stufenfolge der Texte von Mc, Mt, Lc, Joh, Petr, Hebr, Epist. Apost., auf die wir schon des öfteren zu sprechen kamen. Wie die Debatte bis in die letzte Zeit mit einem Entweder-Oder geendet hat, macht uns der belesene Autor an dem Gegensatz F. C. Burkitt und Kirsoppe Lake (Jerusalem) — K. Holl, M. Goguel (Galiläa) klar. Lohmeyer betont mit Recht, daß der Gegensatz durch die kanonischen und apokryphischen Evangelien hindurchgeht und

nicht isoliert gelöst werden kann durch bloße Entscheidung für einen der beiden Traditionsstränge. Das Problem ist nicht bloß historisch-topographischer, sondern auch theologischer Art. Denn es dreht sich ja nicht bloß um die Frage, welche Burkitt aufwarf, ob Jerusalem oder Galiläa der heilige Boden war, auf welchem die Erscheinungen Christi stattfanden, sondern es gibt, wie Joh 14 23 u. Apc 3 20 lehren, eine Auffassung, für welche die Ortsfrage ebenso gleichgültig war, wie etwa für Paulus in I Cor 15. Lohmeyer will diese Auffassung, welche weiter verbreitet gewesen sein mag, als man heute noch erkennen kann, unbeachtet lassen. Wir werden das, da wir Joh 16 32 vornehmlich betrachten und Lohmeyer für diese dritte Ansicht Stellen aus dem joh. Schrifttum anführt, lieber nicht tun, sondern auch auf diesen Strang der Tradition unsere Aufmerksamkeit richten, könnte doch in ihm eine theologische Ansicht stecken, welche zum Christophanie- und zum Parusiegedanken einen dritten, beide überholenden hinzufügt, den der direkten Gegenwart des Erhöhten da, wo 2 und 3 in seinem Namen versammelt sind. Für diese Anwesenheit des Christus, der der Geist ist, wäre dann eine Ortsfrage seiner »Erscheinungen« ebenso unwichtig wie für die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit der Tempelberg oder der Berg Garizim (Joh 4 24). Es dürfte sich zeigen lassen, daß diese Auffassung der Realpräsenz Christi, welche die zeitlich begrenzten Erscheinungen zur Voraussetzung hat und die ausbleibende Parusie entbehrlich macht, durch die synoptische und johanneische Tradition hindurchgeht, wie sie auch bei Paulus (εἶναι ἐν Χριστῷ) zu finden ist. Die Beobachtungen, welche Lohm. (S. 10ff.) an der Wandlung unseres Problems in den einzelnen Evg. macht, sind an sich nicht neu, schon D. Fr. Strauß, J. Weiß und Dibelius haben ähnliches gesagt. Neu und erwägenswert ist die These (S. 11), daß ὤφθη von den Erscheinungen des Auferstandenen, ὄψεσθε von der Parusie sei es des Weltenrichters oder des Herrn der Gemeinde ausgesagt werde (Mc 14 62 u. a.; Joh 16 16 u. a.).

Wenn in Mc 16 7 der Anfang von 14 28 (μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με) weggelassen wird, so liegt der Grund darin, daß 16 5f. diese Auferstehung soeben verkündet worden ist. Da nun die Auferstehung auch sonst Übergang ist (zur Himmelfahrt z. B. oder zur Ausgießung des Geistes, siehe Lohm. S. 13 u. Anm. 1), so kann sie in dieser Prophetie nur so verstanden werden, daß der Zug Jesu nach Galiläa die Überleitung von der Auferstehung zur Parusie ist; denn Galiläa ist nach Mk (wie Lohm. darzutun versucht, dieser Beweis liegt für unsere Aufgabe abseits) »das heilige Land, da er mit den Seinen ewiglich wohnen wird«.

Für diese Deutung ist die Frage, was προάγει heiße, insofern nebensächlich, als die Erscheinungen ja bloß Übergang sind, die Parusie aber das entscheidende Enderlebnis. Und sie wird in Galiläa erfolgen. Warum nun aber die Jünger zeitlich später nach Galiläa gehen sollen, was sie in Jerusalem zurückhielt, darüber gibt das Wort keine Auskunft. »Sicher ist wohl nur das Eine: Wenn die Jünger nach Galiläa ziehen werden, so werden sie dort den Herrn sehen, d. h. seine Parusie erleben.« (S. 14.)

Hier müssen wir gleich mit Bedenken einsetzen, weil Lohmeyer auf die für ihn wichtige zeitliche Frage keine Antwort weiß. Vergleichen wir im Banne seiner Deutung Mc 14 28 u. 16 7, so ergibt sich folgendes Dilemma:

1. Wenn nach 14 28 Jesus erst nach seiner Auferstehung nach Galiläa vorangehen will, so gibt dieser Vers eine Antwort, warum die Jünger in Jerusalem bleiben sollen. Daß der Auferstandene eher in Galiläa sein wird als die Jünger, liegt auf der Hand, ist in dem προάγει ja auch gesagt. Der Text setzt ein σκανδαλίζεσθαι, aber keine Flucht nach Galiläa voraus, folglich könnten die Jünger Zeuge des ἐγερθῆναι werden, da ihre Zerstreuung (so müßte man 14 40 fassen) nach 14 27b nur vorübergehend ist.

2. Wenn 16 7 das ἠγέρθη vom Engel als Neuigkeit behauptet wird, so gilt das bloß den Frauen; denn die Jünger müssen es nach 14 28 (und den vorhergehenden drei Leidensweissagungen) erwarten. Wird also durch die Frauen an sie bestellt: Jesus geht euch voraus nach Galiläa, dort sollt ihr ihn sehen, so heißt das für die Jünger: Jesus läßt euch durch die Frauen (und Vermittlung des Engels, der seine Weissagung bestätigt) sagen: das ἐγερθῆναι ist erfolgt, macht euch auf nach Galiläa, damit das ὄψεσθε erfolgen kann, welches natürlich in dem προάγειν εἰς τὴν Γαλιλαίαν stillschweigend ausgesprochen ist; denn was soll ihnen der Herr solches προάγειν weissagen, wenn es für die Jünger nicht Bedeutung hätte? Und was sollen sie in Galiläa, wenn sie den Auferstandenen nicht dort irgendwie begegnen? Es gehört zur Darstellungskunst des Mk, daß er diese Vorgänge nur andeutend erzählt. Daraus folgt aber: Obwohl die Jünger noch in Jerusalem gedacht sind (wie sollten ihnen die Frauen sonst eine Botschaft ausrichten?), werden sie den Auferstandenen dort nicht sehen. Sie haben sich mit der Tatsache des leeren Grabes als Voraussetzung des ἠγέρθη bekanntmachen können (wie Joh 20 3ff. und Lc 24 24 behaupten!), aber den Auferstandenen nicht gesehen. Nach der heutigen Komposition von Lc 24 Joh 20 muß man sagen: Zunächst nicht gesehen. Nach Mc 16 7 muß es heißen: in Jerusalem überhaupt nicht gesehen! Dann heißt das ὄψεσθε in 16 7 entweder:

ihr seht den Auferstandenen in Galiläa, oder ihr erlebt die Parusie des Menschensohnes in Galiläa. Kann ὄψεσθε nur letzteres heißen, so haben die Jünger nach Mc das Zwischenstadium der Christophanie überhaupt nicht zu erwarten, sondern gleich die Parusie!

Ist dieser Gedankengang in sich folgerichtig, so steht natürlich 16 8 dem entgegen. Es bleibt nur der Ausweg, an eine verlorene Fortsetzung zu denken oder 16 7 auszuschalten und im übrigen 16 1-8 für eine selbständige Tradition zu halten, wie es Dibelius tat. Ohne irgendeine textkritische Operation oder das Eingeständnis, daß Mc mit zwei widersprechenden Traditionen nicht ins Klare gekommen ist, geht es dann nicht. Mc läßt jedenfalls Christophanien in Jerusalem nicht erwarten. Selbst wenn die Frauen die Botschaft ausrichteten und die Jünger sich (statt am Abend der Verhaftung gleich zu fliehen) 3 Tage später auf den Heimweg machten, auf jeden Fall ließe sich die Auferstehung am 3. Tage nach der Schrift nicht in örtlichen und zeitlichen Einklang bringen mit den Christophanien vor Petrus und den Zwölfen. Man müßte die Auferstehung von den Erscheinungen zeitlich und sachlich trennen. Diesen Weg ist Mt offensichtlich gegangen. Es ist wohl zu scharfsinnig, wenn man aus dem in Mt 26 31 hinzugefügten ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ herauslesen wollte, daß Mt nur an ein Ärgernis in dieser Nacht und folglich nur an eine vorübergehende Verwirrung denken wollte. Die Worte sind bloß ein verdeutlichender Zusatz entsprechend dem ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν von Joh 16 32. Es ist dieselbe Gewissenhaftigkeit, welche aus πάντες (Mc 14 27) ὑμεῖς πάντες und aus τὰ πρόβατα ebendort τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης macht. Mc 14 28 wie 14 50 stehen fast wörtlich in Mt 26 32b u. 56, nur daß Mt ἀλλὰ μετὰ in μετὰ δὲ und καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες deutlicher in τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον verwandelt. Wer so die entscheidenden Stellen des Mc noch unterstreicht, der kann das ἔφυγον nicht haben abschwächen wollen.

Entsprechend hat Mt 28 7 u. 10 den Vers Mc 16 7 verdoppelt und verstärkt. Und zwar erreichte er das, indem er den Frauen beim Weggang vom Grabe den Herrn begegnen ließ, der die Weisung des Engels wiederholte. Daß die Frauen die Botschaft ausrichteten, sagt Mt nicht direkt, es ist aber aus 28 11 zu entnehmen, wie 28 8 ihre Absicht andeutet. Mt hat also den bedenklichen Schluß Mc 16 8 geändert, um in 28 11ff. eine glatte Fortsetzung der Erzählung zu haben. Da er bloß eine Erscheinung vor den Elfen berührt, hat er das καὶ Πέτρῳ von Mc 16 7 weggelassen. Mt hat das doppeldeutige προάγειν durch ein unmißverständliches ἵνα ἀπέλθωσιν ersetzt, Galiläa also bloß als Treffpunkt verstanden. Aber das ὄψεσθαι ist geblieben.

Wenn Mc das προάγειν von 14 28 durch ein καὶ ὄψεσθε αὐτὸν steigerte, so ist das Mt nach Beseitigung des προάγειν nicht mehr möglich, da er die Möglichkeit des Anführens nach Galiläa gar nicht mehr erwägt, also für ihn nicht eine Korrektur von Mc 14 28 und 16 7 vorliegt. Er hat konsequent eine Erscheinung des Herrn vor den Jüngern in Jerusalem ausgeschaltet. Aber er hat das εἰς τὴν Γαλιλαίαν von 28 7 u. 10 durch den Zusatz in 16 εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο ὁ Ἰησοῦς verdeutlicht und damit das letzte Geheimnis vor den Lesern enthüllt, wo denn in Galiläa die Begegnung stattfinden sollte. Lohmeyer (S. 16) hat mit Recht betont, daß das Sehen der Frauen nicht dasselbe bedeutet wie das Sehen der Jünger auf dem Berge. Gewiß ist 28 10 bloß Bestätigung von 28 7 u. 28 9-10 machen den Eindruck späterer Legende. Aber diese Szene soll wohl nicht bloß die größere und bedeutsamere von 28 16ff. vorbereiten, sondern die apologetische Geschichte 28 11ff. im voraus unschädlich machen. Das leere Grab allein beweist nichts für Jesu Auferstehung, die Wächter konnten nichts Genaues sagen. Sie fielen zu Beginn des sonderbaren Geschehens wie tot um (28 4), konnten also hernach bloß das Ergebnis: »das Grab ist leer« bezeugen. Wie leicht baut sich darauf die Legende vom »gestohlenen« Leichnam auf! Zumal wenn sie amtlich in Szene gesetzt wird! Aber das hilft ja nichts. Die Frauen hatten vorher nicht bloß das leere Grab, sondern auch den auferstandenen Herrn gesehen! Damit ist jeder Zweifel behoben. Es ist wie Act 9 7 22 9 u. 22 14: die Ungläubigen werden in gewissem Umfang an dem wunderbaren Geschehen beteiligt, aber das eigentliche Wunder samt seinem Offenbarungsinhalt bleibt ihnen verborgen. Die Soldaten liegen so lange wie tot, bis die Frauen mit dem Engel und mit dem Herrn gesprochen haben. Erst als sie mit der Botschaft weggehen, sind die Soldaten in der Lage, ihrerseits sich zum Bericht aufzumachen. So stehen die Begleiter des Paulus starr da oder fallen mit zu Boden, aber sie verstehen von dem Vorgang nichts. Nur um den Erblindeten in die Stadt zu geleiten, treten sie wieder in Aktion. Aber die entscheidende Schwierigkeit hat Mt auch nicht behoben. Er hat das ἔφυγον von 26 56 nicht in Einklang bringen können mit dem Willen der Frauen 28 8, die aufgetragene Botschaft auszurichten, da wir die Abschwächung des Fluchtmotivs (s. o.) nicht zugeben konnten.

Er hat es denn auch vorgezogen, die Ausrichtung dieser Botschaft nicht zu berichten, so daß die Frage, wo sich denn die Jünger am Ostersonntag befanden, umgangen wird. Ist sonst die Berichterstattung für den Leser eine sich steigernde (Galiläa — »der« Berg s. o.), so ist sie doch historisch unbefriedigend. Diese Schwierigkeiten hat Lc allein konsequent durch Ausschaltung der betr. Stellen behoben.

Sollten aber die Jünger nach Mc unter dem ὄψεσθε in Galiläa die Parusie verstehen, so hat Mt diese Erwartung einfach durch den Missionsbefehl und den Hinweis, daß der Erhöhte bei den Jüngern alle Tage bis an das Ende der Zeit sei, ersetzt. Wer so redet, der stellt keine baldige Parusie in Aussicht, die schon durch die Ausführung des Missionsprogramms nicht erwartet werden kann. Daß der Herr im Himmel und auf Erden alle Gewalt hat, diese Erkenntnis muß an Stelle der baldigen Parusie treten. Somit kann Mt 28 16ff. nicht die erwartete Darstellung der Erscheinung des Auferstandenen sein. Mt hat es vorgezogen, sie nicht zu berichten.

Woher kommt denn der Herr auf den Berg? Man muß sich doch denken, daß er vom Himmel herabkommt, in den er, der alle Gewalt im Himmel und auf Erden hat, sofort wieder zurückkehrt. So ist Mt 28 16ff. im Grunde eine Pfingstgeschichte, aber keine Ostererzählung[13], wie das ἐδόθη in 28 18 klar erweist.

Aber wir müssen zum Schluß auf das Verhältnis von ἠγέρθη und ὄψεσθε zu sprechen kommen.

Nach Mt 28 7 soll das ἠγέρθη den Jüngern als Tatsache mitgeteilt, das ὄψεσθαι als baldiges Geschehnis in Aussicht gestellt werden. Es dient also nicht zur Vergewisserung der Auferstehung, sondern es setzt deren Kenntnis voraus. Ähnlich lag es in Mc 16 7.

Sieht man sich nun I Cor 15 4f. daraufhin an, so entdeckt man, daß ὅτι ἀπέθανεν und ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ »κατὰ τὰς γραφάς« erfolgten, daß dann Paulus aber mit καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα eine neue Tatsachenreihe beginnt, die nicht »schriftgemäß« zu begründen ist. Und das gibt doch zu denken. Das ἐγήγερται steht für sich, es erfolgt am 3. Tage, die Erscheinungen vor den Jüngern sind eine selbständige, sachlich davon getrennte Angelegenheit, die zeitlich nicht auf den 3. Tag zu legen sind, wie Lc 24 u. Joh 20 1-23 das wollen. Die Tatsache, daß diese Erscheinungen sich bis zu Paulus hin über einen längeren Zeitraum erstrecken, verbietet ihre Verquickung mit dem ἐγήγερται am 3. Tage. Darum muß der im Evg. cap. 24 konsequente Lc in Act 1 inkonsequent werden. Da Joh den 3. Tag nicht berücksichtigt, kann er die Thomaserzählung 8 Tage später legen und die galiläischen Erscheinungen durch ein unbestimmtes μετὰ ταῦτα abgrenzen.

M. a. W.: das von den Frauen am Grabe beobachtete ἐγήγερται und das ὤφθη vor den Jüngern sind etwas Verschiedenes. Joh 20 17 macht klar, was Mt 28 16 andeutet. Unter die Jünger tritt nicht der ἐγερθείς, sondern der ὑψωθείς!

[13]) Daß die Verheißung Mt 28 19 auf die nahe Vollendung dieses Äons deute (so Lohm. S. 17), ist nicht richtig.

In Lc 24 liegt die Sache anders. Hier soll am Abend des 3. Tages der ἐγερθείς in Bethanien Abschied nehmen, um als ὑψωθείς zu entschwinden (διέστη). In Act 1 muß der Abschiedstermin verlängert werden, an Stelle Bethaniens tritt der Ölberg, aber 1 11 versichern die Engel, daß die einstige Parusie der augenblicklichen Himmelfahrt genau entsprechen werde. Damit ist aber die Hoffnung auf ein Reich ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ (1 6) aufgegeben und an Stelle dieser Erwartung (wie Mt 28 19) in Act 1 8 ein Missionsprogramm gesetzt! Nicht Parusie — Mission, lautet die Parole bei Lc u. Mt, die schon aus dem Ausbleiben der Parusie, um welche Paulus noch ringt, 20—30 Jahre später die Konsequenz gezogen haben.

Daß aber die alte, irdisch gerichtete Reichshoffnung noch lebendig war, mag in Mc 14 28 u. 16 7 gesagt gewesen sein. In Act 1 6 tritt es sogar ganz deutlich in Erscheinung. Spielt dabei der Ort, wo dieses Reich ausgerufen werden soll, eine Rolle? Act 1 6 denkt doch an Jerusalem. Dort verkehrt der Auferstandene mit den Seinen.

Mt 28 hingegen (vgl. Lohmeyer S. 17) sieht von Jerusalem völlig ab. Ist hier nicht Galiläa das hl. Land des eschatologischen Geschehens und der Ausgangspunkt der neuen Weltmission? Sagt nicht Joh 21 15ff. gleichfalls, daß dem Petrus die Leitung der Gemeinde von Galiläa aus obliegen soll? Aber Galiläa ist schließlich ein vager Begriff. Was bedeutet »der« Berg bei Mt, was der See bei Joh? Sollen sie Jerusalem ersetzen oder bloß die Übersiedlung nach dort anregen, weil solche Missionsarbeit »selbstverständlich« nur in der hl. Stadt erfolgen kann? Denn das ergab sich doch aus unserer bisherigen Betrachtung: Man kann nicht das Auferstehungsmotiv nach Jerusalem, das Parusiemotiv nach Galiläa verlegen, weil Lc beide Fragen in der hl. Stadt erörtern läßt, Mc aber im Unklaren hält, ob das in Galiläa zu erwartende »Sehen« den Auferstandenen oder den wiederkehrenden Menschensohn meint. M. a. W. die beiden Christologien, denn um solche handelt es sich im Grunde, sind nicht örtlich zu verteilen. Der Gegensatz: Galiläa—Jerusalem ist auf beide zutreffend. Wir müssen also einen kleinen Umweg machen und das Bergmotiv bei Mt und das Tempelmotiv bei Lc betrachten. Sie sind entscheidende Orte des Heilsgeschehens.

Beginnen wir der Zweckmäßigkeit des Vergleichs halber mit Lc. Die Ankündigung der Geburt des Johanneskindes erhält Zacharias, als er im Tempel Dienst tut. Das Jesuskind wird zwar in der Heimat der Mutter angekündigt, dafür aber (Lc 2 22ff.) dem Gesetz der Reinigung entsprechend im Tempel des Herrn dargestellt. Dort geschieht das erste wichtige Ereignis: zwei Propheten erkennen die Bedeutung dieses Kindes. Der 12jährige Junge setzt im Tempel die Schrift-

gelehrten in Erstaunen und seine Eltern durch die Behauptung, daß dies das Haus seines Vaters sei (2 49). Die entscheidende dritte Abweisung des Versuchers findet nicht auf dem Berge (wie bei Mt), sondern auf der Tempelzinne statt (4 9ff.). Im Hause des Vaters schlägt der Dreißigjährige den Versucher zurück. Als sich die ἡμέραι τῆς ἀναλήμψεως erfüllen, zieht er nach Jerusalem (9 51). Man beachte, daß der ganze sog. Reisebericht unter diesen Aspekt gestellt ist. 17 11 wird dieser Hinweis wiederholt, 13 22 schon angedeutet, welches der eigentliche Zweck dieser Wanderung sei: πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱεροσόλυμα!

(Vgl. die Einkleidung der 3. Leidensweissagung in Lc 18 31.) Zwar haben Mt 23 37ff. u. Lc 13 34ff. (also Q) die Weissagung über das Ende Jerusalems, alle 3 Syn (Mc 13 1-4) die über die Zerstörung des Tempels, aber allein Lc 21 37ff. bringt eine besondere Notiz über Jesu Lehrtätigkeit im Tempel mit der Behauptung, daß das »ganze« Volk schon in der Frühe sich nach dort aufmachte, um ihn zu hören. Lc bringt allein (23 27ff.) die kurze Ansprache an die Töchter Jerusalems. Er läßt die Auferstehungserscheinungen in Jerusalem, die Himmelfahrt in der Nähe der Stadt erfolgen, von der die Jünger froh zurückkehren, um im Tempel Gott zu loben (Lc 24 53).

Das große Ereignis der Geistausgießung mit der ersten Rede des Petrus wird sich im Tempel abspielen (Act 2), in welchem die Apostel ohnehin ein- und ausgehen (3 1ff.). Der Angriff auf den Tempel kostet Stephanus das Leben (7 48ff.) und führt die Zerstreuung der Gemeinde herbei. Und schließlich erfüllt sich noch das Geschick des Paulus im Tempel (21 27ff.). Hier wird der Grund bzw. der letzte Anlaß zu seiner Verhaftung gesucht.

Nach diesem Überblick ist ganz klar: durch das Doppelwerk des Lk zieht sich die Geschichte Jesu und seiner Gemeinde in ihrem Verhältnis zum Tempel und zur heiligen Stadt.

Anders Mt. Seine Kindheitsgeschichte (1 25) weiß nichts von einer Darstellung im Tempel, vom Zwölfjährigen in des Vaters Hause. Die entscheidende dritte Versuchung findet nicht auf der Tempelzinne, sondern auf einem hohen Berge statt (4 8ff.). Auf »dem Berg« in Galiläa verkündete Jesus (5—7) das Gesetz der neuen Gemeinde. Auf einem ὄρος ὑψηλόν findet die Verklärung vor den Vertrauten statt (17 1ff.). Lc macht aus ihm »τὸ ὄρος« (9 28). Auf dem Berg, den Jesus verordnet hatte, ergeht der Missionsbefehl (Mt 28 16). Mit Recht fragte Joh. Weiß, ob das »der« Berg der Bergrede sei. Man wird es aus 28 20 den Worten διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν schließen dürfen. Die Stätte der Bergpredigt ist die Stätte des Missionsbefehls. Das Bergmotiv spielt bei Mt die entschei-

dende Rolle, nicht das Tempelmotiv, d. h. aber Galiläa, nicht Jerusalem.

Nun wäre es erwünscht, daß man auch eine Tradition über eine entsprechende galiläische Gemeinde nachweisen könnte. Lohmeyer hat das trotz des Fehlens von konkreten Nachrichten sehr energisch versucht. Er meint, daß auch für Mc Galiläa im Mittelpunkt des biographischen Grundrisses stehe, weil es (16 7) das Land des eschatologischen Geschehens ist. Allerdings kann dieser Auffassung die andere entgegengestellt werden, daß Jesus im Zentrum Jerusalem vollenden wollte, was er im Randbezirk Galiläa begann. (Lohm. S. 35.) Für Mt weist Lohm. auf die Bemerkungen über »die heilige Stadt« hin (Mt 4 5 27 52f.) und sieht ihretwegen die Bedeutung Galiläas abgemildert.

Ich würde aus diesen kurzen Notizen solche Folgerungen nicht ziehen, weil sie an der verarbeiteten Tradition haften. Was es mit dieser »hl. Stadt« auf sich hat für Mt, hat er ja gerade in 22 7 und zwar er allein deutlich gemacht. Hat Gott in seinem Zorn diese Stadt vernichtet (Mt schreibt nach 70), was hatte er für Anlaß, sie noch herauszustreichen? Daß er die bei Mc noch erkenntliche Parusiehoffnung in den Missionsbefehl wandelt, sagt nichts zugunsten Jerusalems. Es ist methodisch bedenklich, wenn man die Ortsfrage mit theologischen Problemen verquickt. Wenn für Mt Galiläa nicht mehr das Land der Parusie bleiben kann, so bleibt es das Land, wo die Weltmission befohlen wurde. Die Glaubenshoffnung hat sich gewandelt, aber der Vorzug Galiläas vor Jerusalem ist geblieben. (Gegen Lohm. S. 39.) Lukas denkt genau entgegengesetzt. Für ihn bleibt Jerusalem Zentrum der Gemeinden als Sitz der Urgemeinde. Selbst Paulus ist, wie er ja Gal 2 zugibt, dieser Gemeinde verpflichtet. Schon 3 Jahre nach seiner Bekehrung trifft er dort den Herrenbruder Jakobus. Wie dieser nach Jerusalem kam, erfahren wir nicht, spüren aber durch die Quellen, wie bald er als Verwandter Jesu in den Vordergrund rückte. Aus späteren Eusebiusnotizen und der Tatsache, daß Lc niemals Apostel nach Galiläa entsandt sein läßt, möchte Lohmeyer (S. 54ff.) schließen, daß Galiläa »gleichsam Reservat der Herrnverwandten« war. Sollten sie etwa von dort aus Mission betrieben und so die Gemeinde in Damaskus begründet haben?

Allerdings steht dem die Notiz Act 1 14 entgegen. Und sie wird, wenn man die Chronologie nicht preßt, durch Paulus in Gal 1 u. 2 dahin bestätigt, daß Jakobus sehr bald eine führende Rolle in Jerusalem spielt. Gewiß spiegelt das 4. Evg., worauf K. Kundsin schon verwiesen hatte, die Existenz einiger blühender Christengemeinden um 100 in Galiläa wider (Hervortreten Kanas geg. Syn). Aber darf

man diesen Zustand damit begründen, daß nach späten und deshalb um so beweiskräftigeren Nachrichten des ersten und vierten sowie des Petrus-Evangeliums auch die Apostel nach Galiläa früher oder später zurückgewandert sind und auf diese Weise die Urgemeinde zwei Mittelpunkte gewann? (Lohm. S. 58.) Die Jünger sind doch nicht für die Dauer nach Galiläa »zurückgewandert«, sondern geflohen nach der Katastrophe vom Karfreitag, um später nach Jerusalem zurückzukehren, wie Paulus, wenn wir Lc nicht glauben wollten, einwandfrei bezeugt.

Lohmeyers Konstruktionen sind m. E. nicht haltbar. Wenn Jakobus um dieselbe Zeit nach Jerusalem aufbrechen soll, als sich Saulus nach Damaskus aufmacht (S. 83), kann man zu diesem Zeitpunkt schon pompös von »der galiläischen Mitte der Urchristenheit« reden? I Cor 15 läßt doch erkennen, daß Jakobus zeitlich später Apostel wurde als die Zwölf. Die Bedingung, daß er »von den Tagen Johannes des Täufers« dabeigewesen war, konnte er nicht erfüllen, sonst wäre er am Ende statt des Matthias zu den Elf hinzugewählt worden. Zu Lebzeiten Jesu stand er gegen seinen Bruder (Mc 3 31ff.), ist von ihm nicht als Jünger ausgewählt. Was hätte Jesus hindern sollen, bei dieser Auswahl seine Brüder mit zu berücksichtigen? Also konnte Jakobus nur wie Paulus dadurch anerkannt werden, daß er auch den Herrn gesehen hatte (I Cor 9 1 15 7). Wenn er später eine führende Stellung errang, so lag das an seiner Verwandtschaft mit Jesus, die er über den Apostolat hinaus noch als Vorzug besaß. Aber um etwas zu wirken, geht er zu den Zwölf nach Jerusalem, dort bleibt er bis gegen 60 hin und stirbt 66, wie die Tradition erkennen läßt, ohne daß er Weltmission getrieben hätte wie Paulus. Warum leitet er nicht von Galiläa aus ein eigenes Missionsgebiet, nur der Gemeinde in Jerusalem so verpflichtet wie etwa Paulus? Wir haben eher den Eindruck, daß die Zwölf nach und nach Jerusalem verlassen und Jakobus bleibt. Man wird also, wenn wirklich ein paar Verwandte Jesu in Galiläa als Gemeindemitglieder sitzen, diese Tatsache nicht so aufbauschen dürfen, daß nun Galiläa ein zweiter Mittelpunkt neben Jerusalem gewesen sei. Sonst hätte man Paulus gewiß nach Kapernaum mit Empfehlungsbriefen geschickt statt nach Damaskus; denn wenn dieser Eiferer die Gemeinde Gottes verfolgte, was hätte ihm näher liegen sollen als dies, sie an den Stätten auszurotten, wo der verhaßte Irrlehrer selbst gewirkt hatte? Daß der Erfolg der Predigt Jesu in Galiläa nach anfänglichem Aufschwung sehr bald nachließ, lassen die Evangelien deutlich durchblicken (z. B. Mc 6 1ff. Joh 6 66). Wie sollte da Jakobus in kurzer Zeit plötzlich Gemeinden in Galiläa geschaffen haben? Wir tun gut, die Existenz solcher um

100 herum, nicht für 35—40 anzunehmen. Daß Galiläa »die Heimat« des Evg. ist, beweist nichts für die Existenz von Gemeinden. (Gegen Lohmeyer S. 83f.) Und das gälte selbst für den Fall, daß Jakobus einen bestimmten Typus »galiläischer Frömmigkeit« verträte, der aus der Erwartung der Anawim hervorwuchs. Er verträte ihn dann jahrzehntelang in Jerusalem, als Galiläer, der aus seiner alten Tradition trotz der Bekehrung nicht ganz herauskam, ein Vorgang, der sich bei Paulus wie Luther genau so beobachten läßt. Und so kann denn Lohmeyer seine Konstruktion gegen Ende seiner Darstellung nicht aufrechterhalten (Galiläische Urgemeinde κύριος Ἰησοῦς — jerusalemische Χριστὸς Ἰησοῦς), weil es (S. 95) »keine Schwierigkeit hat, die gleichen Jünger als Träger verschiedener christologischer Anschauungen zu denken«, weil sie auch in der Überlieferung von Jesus »nicht eindeutig entschieden, sondern wie in einer schwebenden Unbestimmtheit gelassen wird« (S. 95).

Wir können also aus Theorien über den Messias keine Tatsachen hinsichtlich der Entwicklung der Urchristenheit ableiten und die Behauptung »es gab durch Jahrzehnte, vielleicht durch Jahrhunderte galiläische Urchristen, die in dem Glauben an den in Galiläa erschienenen, vielleicht auch in Galiläa wiederkehrenden Menschensohn geeint waren« ist einfach unbewiesen (S. 97). Jahrhunderte hat kein Mensch an die Parusie geglaubt, weil sie schon zwischen 60 und 100 die größten Probleme aufgibt und schon Mt die Mc-Konstruktion verläßt, Johannes aber an Stelle der Parusie den Hingang zum Vater und das Eingehen in die Gläubigen setzt.

Wenn galiläische Urchristen jahrzehntelang in Galiläa auf den Menschensohn warten, ist unbegreiflich, warum Jesu vertraute Jünger spätestens 1—2 Jahre nach seinem Tode in Jerusalem sitzen, statt in Galiläa zu verharren, damit sie mindestens so echte Urchristen blieben wie die anderen. Wenn sie das aber nicht taten, sondern sogar Jakobus nach sich zogen, so sind sie entweder einer Verheißung Jesu untreu geworden oder durch andere Offenbarungen anders belehrt.

Wenn diese Verschlingung zweier Erwartungen aber schon ins Leben Jesu zurückreicht, so muß doch dieser Gegensatz anderswo liegen: nämlich im Ausbleiben der Parusie, die an den ersten Anfang gehört und dann durch die Mission ersetzt worden ist, welche gestattete, mit längeren Zeiträumen zu rechnen. Daß solche Hoffnungen die Jünger bewegten, ist aus Mc 10 35ff Act 1 6 noch deutlich zu erkennen. Als der Leidens- und Auferstehungsgedanke dazwischentrat, haben die Apostel die Aufrichtung dieses Reiches durch den Auf-

erstandenen erhofft (Mc 16 7). An Stelle dieser Erwartung trat, wie oben gezeigt, Mt 28 16ff. u. Lc 24 47. (Vgl. Act 1 6 mit 1 11).

Die dritte Linie, Wellhausen nannte sie die Immanenz Christi, fehlt uns noch. Wir sagten oben (S. 209) zu, sie besonders zu betrachten und kommen nun zum Johannesevangelium zurück.

VI.

Hinter Mc 14 28 u. Par. steckt wie hinter Joh 16 32 gleiche urgemeindliche Tradition, das beschämende Ereignis der Flucht nach Galiläa! Wenn Joh 20 u. 21 jeder der beiden Traditionen Rechnung tragen, so ist dies Ergebnis doch ein nicht von vornherein gewolltes; denn cap. 21 ist Nachtrag.

Aber ohnedies versucht der vierte Evangelist beiden Traditionen dadurch Rechnung zu tragen, daß er Jesus in Galiläa wandern, aber zu jedem Fest nach Jerusalem hinaufsteigen läßt.

Von cap. 7 ab, wie Lohmeyer S. 39 richtig bemerkt, wird Jerusalem Mittelpunkt der Tätigkeit Jesu, cap. 13—20 spielen überhaupt dort. Zwar sind die Galiläer die einzigen, die Jesus annahmen (4 45) im Gegensatz zu Nazareth, Betsaida und Chorazin, Kapernaum der Syn![14]. Doch läßt die Feindschaft zwischen Galiläern und Juden sich aus 7 50-52 schließen. Nur ein echter Israeliter stellt solch zweifelnde Frage wie Nathanael (1 46). »Die Juden« sind Jesu Gegner schlechthin. Aber es wäre wohl zu kühn, den Galiläern viel Verständnis und Treue zuzutrauen, um (wie Lohm. 40) zu behaupten, Joh sehe in den Galiläern (wie Mk) einen *populus christianus*.

6 15 zeigt, wie sehr diese Galiläer sein Walten politisch mißverstehen. Die erste Versuchung ist hier illustriert auf johanneische Art. 6 66 zeigt den Mißerfolg. Es ist am Ende der Kreis um Petrus übrig, derselbe, der bei Cäsarea Philippi sich zu ihm noch bekannte, derselbe, mit dem er cap. 13—17 die kleine Gemeinde inmitten einer feindlich gesinnten Stadt (= Welt, die euch haßt, wie sie mich haßt) bildet. Zwar ist nach 7 4 Galiläa = Winkel und Jerusalem = breite Öffentlichkeit, und die Brüder drängen, Jerusalem aufzusuchen, aber Jerusalem ist doch die Stätte der entscheidenden Abrechnung und der Passion, daß hier am Ende größere Erfolge erzielt werden, wird niemand behaupten. 1 11-12 bereitet im Grunde schon auf dies Ergebnis vor. Joh 10 ist Zukunft, Joh 17 desgleichen, die harte Wirklichkeit im Ernstfall zeigt 16 32: Er und der Vater sind allein! Kein Jerusalem-Kreis tritt etwa an Stelle der versprengten Vertrauten. Ich kann also nicht einsehen, daß »Galiläa seine alte Bedeutung be-

[14]) Mc 6 6 Mt 11 21 ff. vgl. Lc 10 13-15.

hält« (Lohm. 41) und *terra christiana* sei und Jerusalem wegen Golgatha in die Mitte des Evg. trete — in Wahrheit ist Christus mit beiden fertig, als er »erhöht wird« — er ist Herr der Welt, wie Lohm. ebenda am Schluß des Absatzes zugibt. Der johanneische Kreis kann also deshalb beide entgegengesetzten Traditionen berichten, ohne sie als Widerspruch zu empfinden, weil dieser Gegensatz längst keine Aktualität mehr besitzt. Wer die Worte Joh 4 21-26 schreibt und dies entscheidende Geständnis vor einer Samariterin machen läßt, wer weder den Tempel noch den Berg Garizim für entscheidend hält, der hat die Auffassung des Mt wie des Lc hinter sich. Weder »der Berg« noch »die Stadt« gelten etwas. Weder Galiläa ist *terra christiana* noch Jerusalem der Sitz von »Myriaden« von Judenchristen. Wo Anbetung im Geist und in der Wahrheit gefordert wird, ist auch jede Parusieerwartung in Galiläa oder Jerusalem erledigt. Was soll man von Galiläern erhoffen, die wie später Judas, der darob zum Verräter wurde, ein falsches Messiasideal haben (6 15)? Was von Juden, die den Gottessohn wegen seines Anspruchs der Gotteslästerung zeihen (5 18), des Teufels Kinder sind und seine Mörder werden (8 40ff.)? Als die Griechen am Horizont auftauchen, ist die Stunde der Verklärung gekommen (12 20ff). Gilt nicht ihnen die Hoffnung eines Evangelisten, der den λόγος-Prolog an Stelle judäischer Kindheitsgeschichten einsetzt? Findet nicht der Todgeweihte vor dem Römer Pilatus erst Gelegenheit, sich als König der Wahrheit zu entdecken? Wahrlich, dies Evg. des κόσμος hat den Gegensatz Galiläa—Jerusalem samt entsprechenden Christologien hinter sich gelassen. Dessen ist nun unser Vers Zeuge, weil er eine alte Überlieferung teils radikaler erhält, teils radikaler umformt.

Joh hat festgehalten, daß die Weissagung der Flucht seiner Jünger Jesu letztes Wort vor der Verhaftung war. Er hat geglaubt, diese peinliche Sache mildern zu müssen, aber er tut es nicht durch ein Schriftwort, welches dies Geschehen als unvermeidlich erweisen soll, er weist auch nicht auf Galiläa als Stätte neuen Wiedersehens hin, um zu zeigen, daß dem Niederbruch dieser Nacht neue, bessere Gemeinschaft folgen soll, er formt diese Aussage so, daß sie in den Gesamttenor seines Evg. paßt.

Zunächst hat er jene zwei bei Syn getrennten Mitteilungen: σκανδαλισθήσεσθε und πάντες ἔφυγον in einen Satz zusammengezogen. κἀμὲ μόνον ἀφῆτε entspricht dem πάντες ἔφυγον. An der völligen Verlassenheit Jesu ist kein Zweifel.

Er hat weiter auf die getrennten Mitteilungen Mt 26 32b u. 27 7 Galiläa betreffend verzichtet und sie in den einen knappen Satz zusammengefaßt: ἵνα σκορπισθῆτε εἰς τὰ ἴδια. Daß er τὰ ἴδια statt Γα-

λιλαία setzt, wird ebenso mit Grund erfolgt sein wie die Auslassung Galiläas als künftiger Treffpunkt.

Nicht nur die zwei Schauplätze der Christophanien werden hier schon in Rechnung gestellt sein (cap. 20 u. 21), sondern der Schluß 16 33b. Wer die Jünger damit tröstet, daß er den κόσμος besiegt habe, braucht sie nicht mit einem Wiedersehen in Galiläa zu trösten. M. a. W. Galiläa als „eschatologisch« wichtiger Schauplatz ist ganz aus dem Gesichtskreis verschwunden. Ebensowenig wird es in Joh 21 1 als solcher kenntlich gemacht. Wenn dem Berg in Galiläa bei Mt der See in Galiläa bei Joh entspräche, müßte man Grund haben, hier den alten Gegensatz Jerusalem—Galiläa zu vermuten, aber statt dessen steht »See von Tiberias« da (21 1), ein Beweis, daß es die Vorstellung Galiläa = *terra christiana* für Joh nicht gibt.

Auf den Schriftbeweis hat Joh verzichtet. Wenn man will, klingt er in dem Passiv σκορπισθῆτε (Mt 26 32 διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα . .) leise an. Einmal geschah das, weil Joh überhaupt selten AT-liche Zitate bringt, sodann weil er das Bild von Hirt und Herde (Joh 10) nicht als Gleichnis für gewaltsame Trennung, sondern für Lebensopfer für im Dienst anvertrautes Gut benutzt. Wer Joh 10 11-15 schreibt, kann das Sacharjazitat schlecht gebrauchen. Dem korrespondiert am besten 18 8, wo das ἀφίημι im Sinne von Joh 10 anklingt und das ἀφῆτε von 16 32 dadurch innerlich überwindet, daß der Herr im eingetretenen Ernstfall über der Situation steht und den Seinen noch selbst zu diesem ἀφῆτε verhilft[15]. Ähnlich handelt er ja bei Judas. Damit ist jeder ethische Anstoß behoben. Er ist aber noch durch ein anderes Motiv beseitigt: das Motiv der Stunde. Es ist kein Zufall, daß die Wendung ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν unsere Weissagung einleitet, weil diese Formel im Gesamtaufriß des Evg. eine Rolle spielt. Wann und wo, das ist jetzt kurz zu zeigen.

Abgesehen von dem gewöhnlichen Gebrauch des Begriffs ὥρα für Tageszeit und Stunde (Joh 1 39 19 14 u. a. 11 9 4 52 16 21) hat der 4. Evangelist ὥρα in besonderen Wortverbindungen:

a) die Stunde Jesu (2 4 zum Erweis seiner Macht) gewöhnlich als Todesstunde, Stunde der Verklärung, des Heimgangs zum Vater (7 30 13 1 12 23 17 1. 27) bezeichnet.

b) die Stunde, in welcher ein von Jesus vorausgesagtes Geschehnis eintreten wird (4 21. 23 5 25. 28 16 2. 25. 32), sei es die neue Gottesverehrung, die Totenauferstehung oder die Flucht der Jünger.

---

[15]) Anders Mc 14 50 ἀφέντες αὐτὸν. Hier trennen sich die Jünger von Jesus, bei Joh entläßt er sie. Sicherlich ist diese gegen Mc 14 50 gewählte Formulierung Absicht.

Von den 7 hierher gehörigen Stellen, die mit ἔρχεται ὥρα ὅτε (ἐν ᾗ oder ἵνα) eingeleitet werden (gelegentlich verstärkt durch ἐλήλυθεν oder καὶ νῦν ἐστιν), fallen 3 auf cap. 16, die unsere ist die letzte davon.

Angesichts dieser Beobachtung kann man nicht sagen, Joh habe das Mt 16 32 u. Mk 14 27f. gebotene Motiv nicht umgehen können und deshalb an gleicher Stelle in seinem Aufriß eingefügt, man kann auch nicht behaupten, die flüchtige Erwähnung lasse erkennen, wie sorglos Joh erzähle (M.-J. Lagrange: Évangile selon Saint Jean Paris 1925 S. 433: C'est un exemple entre tant d'autres du peu de soin que prend Jo. de se mettre à l'abri des chicanes littéraires). Joh hat 7 Worte mit dem Begriff der ὥρα eingefügt und damit Weissagungen geboten, deren Erfüllung nicht auf ATlicher Voraussage, sondern auf Jesu übernatürlichem Wissen beruht. Unser Wort ist das 7. und letzte. Das ist kein Zufall. Dann ist dies Wort aber auch keine flüchtige Verlegenheitsbemerkung, die man nun der Wahrheit willen nicht unterdrücken kann, sondern es ist mit Absicht hierher gesetzt. So gut wie die wahre Gottesanbetung, die Totenauferstehung, die Verfolgung der Jünger zur gesetzten Stunde eintreten wird, ebenso gut wird das mit der Zerstreuung der Jünger geschehen. Dann kann aber 18 8 nicht im Gegensatz zu unserem Text bedeuten, daß die Jünger friedlich davongehen und sich weiter in der Nähe aufhalten, sondern das ἄφετε τούτους ὑπάγειν ist Jesu Initiative dazu, daß jenes σκορπισθῆτε εἰς τὰ ἴδια wahr werde (s. o.). Es ist ja mit keinem Wort gesagt, daß es in kopfloser Flucht sich erfüllen soll, sondern bloß dieses: die Jünger gehen in ihre alte Heimat, der Lieblingsjünger nimmt die Mutter hernach εἰς τὰ ἴδια (19 27) sogar auf des Herrn Geheiß. Wo soll diese Heimat sein? In Jerusalem, wenn ein Priestersohn dahintersteckt? In Galiläa, wenn es der Zebedaide sein soll? Wir ahnen es nicht.

Jedenfalls ist gemeint »in euren Besitz, in eure alten Verhältnisse«, d. h. für die Jünger, die in Jerusalem Fremde wie andere Festpilger sind, nach Galiläa, aber dort bleiben sie nicht etwa beisammen, sondern zerstreuen sich, wie sie vorher zerstreut waren, ehe Jesus sie rief und einte. Es ist aus mit jeglicher κοινωνία, es gibt hier auch kein geordnetes Hinziehen nach Galiläa, keine Versammlung auf dem Berge oder am See. In Joh 21 sind 7 Jünger beieinander, aber keine Elf wie Mt 28 16. Sie sind auch nicht auf Befehl da, sondern zufällig. Sie werden vom Herrn nicht erwartet, sondern überrascht. Es ist also eine völlig andere Situation zwischen Joh 16 32 u. 21 1ff. wie sie zwischen Mt 26 32 u. 28 16 besteht. Dort steht das klare Bindeglied 27 7 u. 10. Hier die versteckte Andeutung Joh 18 8, die es zuläßt, so

viel zeitlichen Spielraum anzunehmen, daß die Jünger mindestens noch 8 Tage in Jerusalem sind (20 26), ehe sie nach Galiläa heimkehren. D. h. also Joh hat so formuliert, daß er beiden Traditionen gerecht wurde bzw. sie beide an 16 32 anschließen konnte, so gut es eben ging. Ist aber 21 zugefügt, als 16 32 u. 20 schon feststanden, so haben die Herausgeber jedenfalls keine neue Schwierigkeit (wie sie zwischen 16 32 εἰς τὰ ἴδια = Galiläa und cap. 20) schon besteht, geschaffen, sondern dem Motiv Rechnung getragen, das in εἰς τὰἴδια steckt.

So kann man zurechtkommen, wenn man sich in die Situation des Evangelisten als eines Mannes versetzt, der Tradition durchdenkend umgestaltet.

Da er es sonst liebt, doppeldeutige Ausdrücke zu gebrauchen (ὑψοῦσθαι = erhöht werden ans Kreuz oder in den Himmel), so könnte er auch für Γαλιλαίαν = τὰ ἴδια setzen, weil es doppeldeutig ist. Heißt es »Privatquartiere«, paßt cap. 20, heißt es »Heimat« paßt cap. 21. Johannes hat keine klare Entscheidung mit Mt oder Lc vollzogen. Warum nicht? Ist er nicht entschieden und begabt genug, Tradition auszuwählen und umzugestalten? Ganz gewiß. Aber er wählt nicht eine, um vereinfachend die anderen auszulassen, sondern bringt beide, weil er sie im Grunde als durch eine dritte Auffassung überwunden ansieht.

Um diese Behauptung zu beweisen, müssen wir cap. 16 im Zusammenhang betrachten und das Problem, wie Joh das synoptische ὄψεσθε (Mc 16 7 Mt 28 7) verwendet, klären. Wenn im Anschluß an die Weissagung der Flucht bei Mk-Mt ein Wiedersehen in Galiläa als tröstlicher Ausgleich gestellt wird, so hat Joh diesen Trost anders formuliert: Beunruhigt euch nicht um meinetwillen, der Vater ist bei mir. Beunruhigt euch nicht um euretwillen; denn ich habe die Welt überwunden. Aber dieser allgemeine Satz 16 33b der zugleich den Abschluß der gesamten Kapitel 14—16 bildet, hat das in Syn vorhandene Motiv des Wiedersehens nicht etwa gänzlich verdrängt, es ist nur anderswohin geraten. Der Abschnitt 16 16-24 behandelt reflektierend das Problem des synoptischen ὄψεσθε. Und in diesen wenigen Sätzen kommt das Wort viermal vor. Zwischen Nichtsehen und (Wieder)sehen, sagt Jesus, liegt ein kleiner Zeitabschnitt (μικρόν).

Nun teilt Joh v. 17f. mit, daß diese Worte für die Jünger rätselhaft waren. Aber sie erwägen nicht bloß: Was heißt οὐκέτι θεωρεῖτε καὶ ὄψεσθε? Was heißt μικρόν? Sondern sie fügen hinzu: Was heißt ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα? d. h. sie greifen auf den Abschnitt 16 4b-15 zurück, der unter dem Motto ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με

steht. Jesu Sterben ist »Hingehen zum Vater«. Hingang zum Vater bedeutet Verlassenheit der Jünger, Trübsal und Verfolgung durch die Welt (16 1-3. 20).

Wie soll dieser Zustand überwunden werden? Joh hat zwei Antworten: 1. durch Sendung des Parakleten, 2. durch die Parusie. Das Ringen um die eschatologische Erwartung, welches uns bei Mt im Gegensatz: nicht Parusie — sondern Mission! entgegentrat, findet sich ähnlich bei Joh wieder. Wenn der Paraklet die Jünger nicht bloß lehren und erinnern wird (14 26), wenn er ihnen das Kommende künden soll (16 13), wenn er durch sie, die man aus der Synagoge ausschließen oder gar töten wird, Zeugnis ablegt (15 26 16 1-3), dann hat es mit dem μικρὸν ὄψεσθέ με noch gute Weile.

Wenn dieses μικρὸν ὄψεσθε aber für sich folgerichtig betrachtet wird, dann sind Schmerz und Trauer der Jünger den Wehen der Schwangeren gleich. So rasch wie diese nach dem Geburtsakt der Freude weichen, so rasch wird auch die Trauer der Jünger sich in Freude verkehren. Und zwar tritt diese Freude mit dem Augenblick ein, wo das πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς Wirklichkeit wird. Welche Situation ist denn das? Joh 20 20? Es würde an sich gut passen wegen des ἐχάρησαν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον. Es gilt nämlich ein wechselseitiges Sehen: ὄψεσθέ με 16 20 (= 20 20) und ὄψομαι ὑμᾶς (16 22) und das rätselhafte μικρόν, vor welchem die Jünger (16 18) ratlos sind, hätte seine Erklärung erhalten.

Indessen machen uns doch einige Redewendungen stutzig, welche sonst im Zusammenhang mit der Parusie gebraucht werden: das Bild von den Wehen der Schwangeren (I Thess 5 2) in Verbindung mit »jenem Tage« (ebendort ἡμέρα κυρίου) in 16 21. 23. Der Hinweis auf die Freude, die niemand mehr nehmen kann und die eine vollkommene sein wird (22. 24), der an den in Act 7 16f. geschilderten Zustand der Vollendung gemahnt. Daß an jenem Tage (v. 23) nichts mehr zu fragen sein wird, schließt die Rolle des Parakleten als Mahners und Lehrers aus. Die Stunde, wo das Reden in Gleichnissen aufhört und das παρρησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀπαγγέλλειν beginnt und »jener Tag« (v. 26), an welchem die Jünger Gott selbst bitten und er ihnen gibt, weil er sie um ihrer Liebe zu seinem Sohn willen liebt, erinnert an I Cor 13 12-13, und zwar nicht nur jenes τότε (= ὥρα, ἐκείνη ἡ ἡμέρα) πρόσωπον πρὸς πρόσωπον (= ὄψομαι ὑμᾶς), wo das γινώσκειν δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι (= ἐν παροιμίαις λαλεῖν) aufhört, sondern an jene ἀγάπη, die über Hoffnung und Glaube bleibend steht und in Joh 16 27 ebenso zeitlos ist (ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε . . .).

Diese Andeutungen meinen nicht den Auferstehungstag, sondern den Tag der Parusie.

Und dieser Befund aus der Prüfung des Zusammenhangs wird durch die NTliche Verwendung von ὄψεσθαι bestätigt. Aus Mt 14 62 u. Mt 26 64 geht hervor, daß die Richter Jesu den wiederkehrenden Menschensohn sehen werden, d. h. also eine Erscheinung erfolgen wird, die nicht auf die Jünger beschränkt ist wie die Christophanien des ἐγερθείς. Daß Mt ἀπ' ἄρτι hinzusetzt, welches Mc ausläßt, ist bemerkenswert. Noch interessanter ist, daß Lc zwar ἀπὸ τοῦ νῦν bietet, aber statt der 2. Person Plur. das unverfängliche ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος... setzt; denn die Parusie ist ausgeblieben. Wer hinter einem Evg. noch eine Geschichte der Gemeinde schreibt, kann nicht ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε sagen. Aber er kann behaupten, daß der Auferstandene von jetzt ab zur Rechten Gottes thront.

Mc hält das ὄψεσθε fest, welches nach 16 7 ja in Galiläa beginnen sollte, aber er läßt ἀπὸ τοῦ νῦν aus, meidet überhaupt jede Zeitangabe. So haben Mc u. Lc jeder auf seine Weise die Schwierigkeit der ausbleibenden Parusie zu beheben versucht. Daß dieses ὄψεσθαι ursprünglich die Parusie und das Weltgericht meint, läßt Mt 24 30 deutlich erkennen, ebenso Mc 13 26 u. Lc 21 27, letzteres mit dem charakteristischen Zusatz, daß dann für Jesu Anhänger die ἀπολύτρωσις naht.

Gesehen wird hier der vom Himmel in Macht und Herrlichkeit kommende Menschensohn! ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμός heißt es Act 1 7. Lc 17 22 Joh 3 36 ist es ebenfalls eschatologisch zu nehmen, genau so Mt 5 8.

Demgegenüber spielen Stellen mit ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε (Joh 1 39) oder ὄψεσθε = da seht ihr zu (Mt 24 27 u Act 18 15) eine untergeordnete Rolle.

Wird denn nun ὄψεσθε auf Erscheinungen des Auferstandenen angewendet? Nein. Das ist bei diesem streng eschatologischen Futurum ausgeschlossen, weil hier der Satz ὄψεται αὐτὸν πᾶσα σάρξ nicht zutrifft.

Diesen Tatbestand gibt Paulus I Cor 15 durch ὤφθη wieder. Christus konnte nicht von jedem gesehen werden, der Augen hat zu sehen, er zeigte sich bloß einem auserwählten Kreis!

Dementsprechend wählt Joh 21 1. 2. 14 die Wendung:

φανεροῦν ἑαυτόν oder ἐφανερώθη (statt ὤφθη).

Beachten wir diesen Unterschied im Sprachgebrauch, so ist deutlich, daß unsere oben aufgestellte Behauptung, Joh 16 16ff. meine die Parusie, auch von dieser Seite her eine Stütze erhält.

Joh hat demnach den bei den Syn mit dem Fluchtspruch ursprünglich verknüpften Parusiegedanken nicht unterschlagen, sondern ihn auf seine Weise gewandelt.

Es hat also, wie sich ergibt, in Joh 16 keinen Sinn, mit Quellenscheidung zu arbeiten, weil hier durchdachte Tradition vorliegt.

Preisgegeben hat Joh die Verquickung der Parusie mit Galiläa oder Jerusalem, preisgegeben die damit verknüpften äußerlichen Vorgänge am Himmel und auf Erden, wie sie Mt 24 30f. so deutlich angegeben werden. »Jener Tag« ist etwas ganz Innerliches, die Begegnung mit dem Vater, der uns um des Sohnes willen liebt. Daß diese Zukunftserwartung den Jüngern mit der Zeit Not bereitet habe, ist an zwei Stellen deutlich: 1. sie haben an dem μικρόν herumgedeutet, 2. sie sind trotz des Glaubens, daß Jesus »Worte ewigen Lebens habe« (6 70) und diese Worte gerade zum Abschied »offen« ausspreche, an ihm irre geworden. Wenn Jesus ihnen das auf ihr überschwengliches Bekenntnis hin sagen muß, so ist das Kritik an der alten Parusiehoffnung, wie sie die Jünger beim Einzug in Jerusalem sicherlich gehegt haben. Der synoptische Jesus antwortet auf das Messiasbekenntnis der Jünger mit dem Hinweis auf Leiden und Sterben, der johanneische auf 16 30 mit 16 32! Der alte Gegensatz ist somit geblieben. Das Ende Jesu kam den Jüngern unerwartet, sie hatten ein Reich Gottes ohne seinen Tod erhofft, wie die Geschichte vom Rangstreit u. a. erkennen läßt.

Ja, es gibt eine Schicht — besonders bei Lc — in der Tradition, die beharrlich betont, die Jünger hätten Jesu Leidensankündigung nicht verstanden, infolgedessen auch mit einer Auferstehung des Toten in keiner Weise gerechnet. Vgl. Mc 8 31-33. Jesus redete endlich einmal offen (παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει 8 32), aber Petrus verstand ihn nicht, er schalt ihn aus, weil er noch τὰ τῶν ἀνθρώπων im Kopfe hatte, aber nicht τὰ τοῦ θεοῦ. Nachdem Petrus so angefahren ist, hat er sein φρονεῖν keineswegs geändert, aber die zweite Ankündigung hilft auch nichts. Sie verstanden das ῥῆμα nicht, aber sie fürchteten sich auch zu fragen (Mc 9 32). 10 32-34 bringt solche Notiz nicht mehr, aber die Rangstreitgeschichte 10 35-45 läßt erkennen, daß Jesus die Zebedaiden fragen muß, ob sie vor Befriedigung ihres Ehrgeizes den Kelch zu trinken bereit sind. Freudig wollen sie Opfer bringen, dieser Einsatz ist das Ziel wert. Aber Mc 10 40 läßt erkennen: das Opfer werdet ihr bringen, den Ehrenplatz im Reich der Herrlichkeit kann ich euch nicht geben, das bestimmt Gott. In dem Passiv οἷς ἡτοίμασται dürfte die Umschreibung des Satzes: Gott bereitet solche Ehren, stecken. Ihre Bitte ist also abgeschlagen.

Liest man mit diesem Eindruck vor Augen Joh 16 23ff., so scheint es, als ob Joh dies Problem auf seine Weise behandle.

Bis jetzt haben ihn die Jünger noch nicht in seinem Namen gebeten (v. 24). Wenn sie es aber »an jenem Tage« tun (v. 26), wird Gott es ihnen geben, ohne daß er sich vor dem Vater als Fürbittender einschaltet (v. 27). Das wird der Lohn sein, nach dem die Zebedaiden schon jetzt ausschauen, den Lukas (Lc 22 24ff.) erst in der Nacht des letzten Mahles als Gegenstand des Gespräches behandelt, da das Reich nun in größere Nähe gerückt sein muß; denn auch bei Lc (9 44f. 18 31-34) haben die Jünger die Leidensankündigung nicht begriffen. Der Christus des Joh kann nicht bitten, daß der Vater die Jünger aus der Welt nehme, sondern nur, daß er sie vor dem Bösen bewahre (17 15; vgl. Lc 22 32). Auf Schritt und Tritt spüren wir, wie sich Parusiehoffnung und Messiasauftrag (17 18) in diesen Abschiedsreden ineinander verschlingen.

Aber nun erhebt sich die letzte Frage: ist zwischen Mission in der Welt und Parusie noch die Auferstehung notwendig?

Wir sahen, daß Mc, Mt, Lc sie als Zwischenstation eingeschaltet hatten (z. B. Lc 9 22 u. 26 Mt 26 32 u. 28 7, 10 u. 20 Mc 14 28 u. 16 7).

Wie steht es aber mit Johannes? Er hat auch an dieser Zwischenstation festgehalten (vgl. cap. 20. 21). Und das ist ja ganz klar. Der fleischgewordene Logos kann so nicht zum Vater gehen, er muß diesen Erdenleib ablegen, sonst ist ein ὑψοῦσθαι oder δοξασθῆναι nicht möglich. Der Gegensatz zwischen der sinnlichen Erwartung der Jünger und der übersinnlichen Jesu geht durch die Syn. hindurch und wird überbrückt durch das Unverständnis der Jünger. Die Ostervorgänge lassen sie Jesu Ankündigungen in neuem Lichte sehen. Jetzt wird kein βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων in Jerusalem herrschen, sondern der κύριος Ἰησοῦς Χριστός, welcher alle Gewalt im Himmel und auf Erden vom Vater hat.

Nun erhebt sich die Frage: Ist dann nicht die an die Menschensohnvorstellung geknüpfte Parusieerwartung überflüssig? Zunächst wird das Gottesreich als wunderbarer Einbruch in diese Welt, das Kommen des Menschensohnes in Macht und Herrlichkeit erwartet, wie wir bei den Syn sehen. In Joh 16 klingt diese Erwartung »jenes Tages« noch an, ist aber schon ganz vergeistigt. Sollte nun nicht noch eine Auffassung da sein, welche die Erwartung der Parusie ersetzt oder mindestens erlaubt, sie auf unbestimmte Zeit hinauszuschieben? In der Tat, auch diese Linie ist nachweisbar und zwar in doppelter Zeichnung. Einmal so, daß es unnütz ist, Zeit und Stunde zu erfragen, da sie selbst Jesus nicht weiß, nicht einmal die Engel (Mt 24 36 Mc 13

32f. Lc 12 39ff. I Thess 5). Joh (16 16ff.) plagt sich statt dessen mit der Frage, was μικρόν heiße, da er ein Nichtwissen des Λόγος in einem so wichtigen Fall nicht annehmen kann. Die Darlegung ist gekünstelt genug und hat deshalb immer wieder zu Textscheidungen Anlaß gegeben. Die zweite Linie ist die, daß der erhöhte Herr ständig bei seiner Gemeinde ist bis ans »Ende der Welt« (Mt 18 20 28 20). Es ist klar, daß bei dieser Auffassung ein Paraklet nicht nötig ist, der erhöhte Herr lenkt seine Gemeinde vom Himmel her. Aber nun entstand die Schwierigkeit, wie die Kluft zwischen dem Herrn und der Gemeinde oder besser zwischen der Christusgemeinde und der Welt überbrückt werden sollte, solange die συντέλεια τοῦ αἰῶνος ausblieb. Hier hat schon Mt 10 19f. das πνεῦμα als Helfer von Gott her eingeschaltet und Johannes hat dementsprechend die Rolle des Parakleten geschildert (z. B. 14 26). Daß aber die Männer, welche Missionsreden halten, voll heiligen Geistes sind, ist festes Schema bei Lukas (Act 4 8 6 3 u. 6 8 u. 7 55. 11 24, auch Lc 4 1, wo Jesus »voll hl. Geistes« den Kampf mit Satan besteht). Petrus, Stephanus, Barnabas sind Männer voll hl. Geistes. Der hl. Geist führt die Auswahl der richtigen Missionare herbei (Act 13 1) usw.

Die Kraft des Geistes hilft also, daß die Jünger in der Welt standhalten bis zu ihrem Ende.

Wenn freilich Joh 16 33 versichert, Jesus habe all diese Gedanken ausgeführt ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε, so scheint es daneben noch eine Auffassung zu geben, die ohne den Geist wie ohne die Parusiehoffnung die Behauptung in der Welt für möglich hält, weil hier ein der paulinischen Formel entsprechendes ἐν Χριστῷ Platz greift.

Jul. Wellhausen[16] hat schon 1907 darauf hingewiesen, daß cap. 15 bis 17 die Parusie festgehalten wird, während sie in cap. 14 fehlt. 17 19 bedeute: »während die Welt mich nicht mehr sieht, lebe ich in euch weiter«, das θεωρεῖν der Jünger sei ein inneres Erlebnis, aber 16 16 bringe die Parusie hinein. Falle aber die Parusie, so hätte eigentlich der Paraklet fallen müssen, da er Ersatz für sie ist (Wellh. S. 12). Ernst Lohmeyer (Galiläa u. Jerusalem S. 8) hat dann auf Joh 14 23 aufmerksam gemacht (vgl. Act 3 20) und hierin die 3. Linie einer österlichen Tradition gesehen, bei der die Frage des Ortes nicht interessiert habe. Man wird über diesen Gesichtspunkt hinaus prüfen müssen, ob solche Sätze in die österliche Tradition gehören oder etwa eine Stufe der Christusgemeinschaft vertreten, welche Ostern und die Parusie innerlich überwunden hat zugunsten einer zeitlosen Christusverbundenheit (den vieldeutigen Ausdruck Christusmystik vermeide

[16]) Erweiterungen und Änderungen im 4. Evg. 1907, S. 9ff.

ich lieber). Wenn Joh 10 17f.[17] betont, daß Jesus den Auftrag habe, sein Leben hinzugeben und die Vollmacht es wieder zu nehmen, so hat diese Auffassung für ein ἠγέρθη eigentlich keinen Platz. Wenn 14 3 den Hingang zum Vater als Zubereitung der Stätte für die Jünger faßt und Jesus sagen läßt, er komme sie zu holen, damit sie seien, wo er sei — so ist das eine Andeutung der Parusie, die völlig klar ist und der Ostererscheinungen nicht bedarf. D. h. diese beiden Stellen verweisen weder auf das ἐγείρεσθαι noch auf ein ὤφθη, ihnen zufolge genügte ein ὄψομαι ὑμᾶς. Dasselbe Zwischenglied ist in 16 16ff. entbehrlich.

Nimmt man aber 14 18f. als ein Wort für sich, weil es dem vorhergehenden Parakletspruch widerspricht, so besagt es: Nach meinem Fortgang lasse ich euch nicht verwaist sein, sondern ich komme zu euch. Während die Welt mich nicht sieht, seht ihr mich. Nun weist v. 20 mit seinem Futurum γνώσεσθε und »jenem Tage« wieder auf die Parusie, aber die nachfolgenden Konstruktionen mit ἐν im ὅτι-Satz lassen erkennen, daß es sich hier nicht um ein ὄψεσθε handelt. Es kann auch kein ὤφθη im Sinne von I Cor 15 sein; denn die Frage des Judas vermeidet eine Form von ὁρᾶν und setzt statt dessen ἐμφανίζειν ἑαυτόν. Was das sei, sagt 23b: πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα. Jesus will sich also ihnen nicht zeigen (wie Ostern), sondern mit dem Vater in ihnen Wohnung nehmen und zwar zu Lebzeiten auf Erden. Voraussetzung für dieses ἐμφανίσω ἐμαυτὸν αὐτῷ ist das wechselseitige ἀγαπᾶν. Das Festhalten der ἐντολαί ist von seiten des Menschen ein Beweis, daß er Christus liebt. Dafür wird er von Gott wieder geliebt, auch von Christus. Diese Erwiderung geschieht durch das ἐμφανίζειν = μονὴν ποιεῖσθαι.. Das ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς in 14 18 ist etwas anderes als das πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήμψομαι.. in 14 3. Nicht Jesus holt die Jünger zu sich, sondern er kommt zu ihnen und gibt ihnen durch Einwohnung an seinem Leben Anteil (14 19). Sie können also getrost auf Erden zurückbleiben, wenn sie nur wissen, daß Christus Weg, Wahrheit und Leben ist (14 6) und bedenken, daß er all dies geredet hat, damit sie in ihm Frieden haben (16 33). Wer diese Erkenntnis besitzt, bedarf zur Festigung seines Glaubens weder der Christophanien noch der Parusie. Sein Weg in den Tod schließt die Gewißheit in sich, daß an Christus glauben oder Christus lieben, leben heißt, wie an 11 25f. deutlich wird. Die Sätze mit ἐγώ εἰμι sagen also von dem Logoschristus eine zeitlose, überweltliche Qualität aus, die man nur

[17]) Diese Stelle hat Vf. in seiner Studie »Zur Auslegung von Joh 10 17-18« (Deutsche Theologie 1941, Heft 4—6) einer genaueren Betrachtung unterzogen.

glauben muß (11 26b), um weiter keiner Erwartungen zu bedürfen. 14 27 u. 16 33 sagen sachlich dasselbe. Überwindung der Weltangst gewinnt man hier nicht durch eine eschatologische Erwartung, auch nicht durch eine Christophanie (anders Joh 20 19. 21. 26), auch nicht durch den Parakleten, sondern durch den Frieden in Christus dem Weltüberwinder. Ihm wird man leben, auch wenn man stirbt, weil er bei Gott ist, der noch größer ist als er (14 28b). Dieses Wissen um sein ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα soll dieselbe Freude auslösen, welche in 20 20 durch ein Sehen des Auferstandenen ausgelöst wird. Mit dieser Gedankenreihe hängt aber unser v. 16 32 durch v. 33 zusammen.

Diese Christusverbundenheit ist an Zeit und Ort nicht mehr interessiert. Sie hat die Kontroverse Galiläa—Jerusalem hinter sich. Für sie ist σκορπισθῆναι εἰς τὰ ἴδια Rückkehr in die Welt und Friede in Christus ein Wissen um seinen Sieg trotz der θλῖψις in dieser Welt. Der 4. Evangelist ringt in seinen Abschiedsreden rückschauend um die Probleme: Auferstehung, Parusie und εἶναι ἐν Χριστῷ. Weil er dies letztere den beiden ersten anfügt, hat er die alte Parusiehoffnung samt der eschatologischen Menschensohnvorstellung überwunden, hat den Gegensatz Jerusalem—Galiläa als historisch belanglos dargetan, indem er gerade seine Quellen nicht siebte und vereinfachte. So hat er auch die Gestalten der Jünger von jüdisch-alttestl. Bindungen befreit, die bei Mc, Mt, Lc noch so deutlich erkennbar sind. Sie werden θλῖψις in der Welt haben, weil der Haß dieser Welt unvermeidlich ist, aber sie werden Frieden haben im Weltüberwinder.

Das ist der großartige Schlußaspekt einer Geschichte, die mit Selbstüberschätzung und Feigheit beginnt. Das macht der Christus Gottes aus schwachen Menschen! Wo ist da noch Platz für die Spöttereien eines Celsus? Wir sagten oben, Joh sei radikaler als Syn. Er ist es: Er hat die Flucht der Jünger und Jesu Verlassenheit stärker als sie betont, aber er hat ebenso an Stelle überlebter Erwartungen und halber Umdeutung solcher Erwartungen souverän einen völlig neuen Glauben gesetzt: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον. Darum ruft er mit den Jüngern seinen in Weltnot bedrängten Lesern bis auf den heutigen Tag zu: θαρσεῖτε.

[Abgeschlossen am 12. Februar 1940.]

Klostermann-Bibliographie.

Zum 14. II. 1940

zusammengestellt von **Walther Völker** in Halle.
(Halle/Saale, Wittekindstr. 25.)

καλὸν δ', οἶμαι, καὶ παῖδας ἀγαθοὺς τοῖς ἔπειτα καταλείπειν· οἱ μέν γε παῖδες σωμάτων, ψυχῆς δὲ ἔγγονοι οἱ λόγοι.

Clemens Alexandrinus, Stromata I 1, 2.

1892

De libri Coheleth vers. Alexandrina, Kiel 1892. Diss. phil.

1894

Griech. Exzerpte aus Homilien des Origenes. Leipzig, Hinrichs, TU 12, 3b.

Bespr. von P. Dausch: Der ntl. Schriftkanon und Clemens v. Alexandrien, 1894, DLZ 15, 1894, 1285—1288.

1895

Analecta zur Septuaginta, Hexapla u. Patristik. Leipzig, Deichert.

Bespr. von A. de Lagarde: Erinnerungen u. C. B. Hase: Briefe von der Wanderung — beide 1894, DLZ 16, 1895, 393—397.

Bespr. von C. A. Bernoulli: Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, 1895 und Hieronymus und Gennadius: de viris inlustribus, ed. C. A. Bernoulli, 1895, DLZ 16, 1895, 1121—1124.

Bespr. von: S. Eucherii Lugdunensis opera omnia I, 1894, ed. C. Wotke, DLZ 16, 1895, 1409—1412.

Bespr. von: The old testament in greek according to the Septuagint, ed. H. B. Swete, I—III, 1887—94, GGA 157, 254—264.

1896

Die Mailänder Fragmente der Hexapla, ZAW 16, 334—337.

1897

Die Überlieferung der Jeremia— Homilien des Origenes, Leipzig, Hinrichs, TU 16, 3.

Die Schriften des Origenes in Hieronymus Brief an die Paula, SBA 1897, 855—870 (auch separat ersch.).

1898

Besprechung von Anecdota Maredsolana, ed. D. Germanus Morin, III 1—2, 1895/7, GGA 160, 585—602.

Bespr. von F. C. Burkitt: Fragments of the books of Kings acc. to the translation of Aquila 1897, ThLBl 19, 1898, 553—555.

1899

Artikel Glossen, Glosseme, Glossarien, biblische und kirchliche (RE³ VI, 709—715).

Besprechung von Origenes Werke I/II, ed. P. Koetschau, 1899, DLZ 20, 1899, 1020—1024.

Eine alte Rollenverteilung zum Hohen Lied, ZAW 19, 158—162.

1901

Origenes' Werke, hrsg. im Auftr. d. Kirchenväter-Commission d. Preuß. Akad. d. Wiss. Bd. III. Jeremiahomilien. Klageliederkommentar. Erklärung der Samuel- u. Königsbücher. Leipzig, Hinrichs (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten 3 Jahrh. Bd. 6).

KOMIATON, COMMEATUS, Hermes 36, 156.

1902

Eusebius' Schrift Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ. Leipzig, Hinrichs, TU 23, 2b.

1903

Apocrypha I: Reste des Petrusevangeliums, der Petrusapocalypse und des Kerygma Petri. Bonn, Marcus u. Weber (Lietzmanns kleine Texte 3).

Ausgewählte Predigten I: Origenes' Homilie X zum Jeremias, Homilie VII zum Lukas, Homilie XXI zum Josua. Bonn, Marcus u. Weber (Lietzmanns kleine Texte 4).

Onomasticum Marchalianum, ZAW 23, 135—140.

1904

Eusebius' Werke, hrsg. i. Auftr. d. Kirchenväter-Commission d. Preuß. Akad. d. Wiss. Bd. III, 1. Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, mit der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Leipzig, Hinrichs (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten 3 Jahrh. Bd. 11, 1).

Jesu Stellung zum AT, Vortrag, Kiel, Cordes.

Besprechung von Origenes' Johanneskommentar, ed. E. Preuschen, 1903, GGA 166, 265—282.

Besprechung von Anecdota Maredsolana, ed. G. Morin III, 3 1903, GGA 166, 961—962.

1905

Über des Didymus von Alexandrien In epistolas canonicas enarratio. Leipzig, Hinrichs, TU 28, 2c.

Zu den Agrapha, ZNW 6, 104—106.

Besprechung von Clemens Alexandrinus I, ed. O. Stählin, 1905, GGA 167, 673—680.

1906

Eusebius' Werke, hrsg. im Auftr. d. Kirchenväter-Commission d. Preuß. Akad. d. Wiss. Bd. IV: Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Leipzig, Hinrichs (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten 3 Jahrh. Bd. 14).

1907

Das Markusevangelium erklärt. Tübingen, Mohr (Handbuch zum NT 3).

1908

Apocrypha I: Reste des Petrusevangeliums, der Petrusapocalypse u. d. Kerygma Petri.[2] Bonn, Marcus u. Weber (Lietzmanns kleine Texte 3).

Kirchengeschichte — altchristl. Literatur, Theol. Rundschau 11, 154—167.

1909

Das Matthäusevangelium erklärt. Tübingen, Mohr (Handbuch zum NT 4).

1910

Apocrypha II: Evangelien.[2] Bonn, Marcus u. Weber (Lietzmanns kleine Texte 8).

Altchristl. Literatur, Theol. Rundschau 13, 315—328.

Bespr. von Clemens Alexandrinus II/III, ed. O. Stählin, 1906—1909, GGA 172, 772—777.

1911

Apocrypha III: Agrapha, slavische Josephusstücke, Oxyrhynchusfr. [2]Bonn, Marcus u. Weber (Lietzmanns kl. Texte 11).

Zur Matthäuserklärung des Origenes und des Petrus v. Laodicea, ZNW 12, 287f.

Bespr. von S. Eusebii Hieronymi opera (sectio I pars 1) ed. J. Hilberg, 1910, GGA 173, 192—197.

1912

Origenes, Eustathius v. Antiochien u. Gregor v. Nyssa über die Hexe von Endor. Bonn, Marcus u. Weber (Lietzm. kl. Texte 83).

Die neuesten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesu, Vortrag, Straßburg.

Bespr. von: Des Origenes Scholien-Kommentar zur Apokalypse Johannis, ed. C. Diobouniotis und A. Harnack, 1911, ThLZ 37, 1912, 73f.

Eine undurchführbare Hypothese = Bespr. von Morosow: Die Offenbarung Johannis, 1912, Straßburger Post vom 22. 10. 12.

1913

Mitarbeit an W. S. Teuffels Geschichte der Römischen Literatur III[6].

1914

Ausgewählte Predigten I:
Origenes' Homilie X zum Jeremias, Homilie VII zum Lukas, Homilie XXI zum Josua.[2] Bonn, Marcus u. Weber (Lietzmanns kleine Texte 4).

Origeniana (NTliche Studien, Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag dargebracht. Leipzig, Hinrichs, S. 245—251 — Untersuchungen zum NT 6).

1915

Bespr. von F. Wutz: Onomastica sacra I, 1914 Lit. Zentralbl. 66, 1915 Nr. 6.

1916

Späte Vergeltung. Aus der Geschichte der Theodicee. Vortrag geh. i. d. Wiss. Gesellsch. zu Straßburg am 20. Nov. 1915, Straßburg, Trübner (Schriften d. Wiss. Gesellschaft zu Straßburg 26).

1917

Bespr. von F. Wutz: Onomastica sacra II, 1915 Lit. Zentralblatt 68, 1917 Nr. 20.

1919

Das Lukasevangelium erklärt. Tübingen, Mohr (Handbuch zum NT 5).

Zur Petrusapokalypse. In: 100 Jahre A. Marcus u. E. Weber Verlag 1818—1918, S. 77f.

1921

Aus dem Briefwechsel zwischen I. v. Hofmann und A. Klostermann. Harnack-Ehrung, Leipzig, Hinrichs, 1921, S. 424—433.

1923

Zum Muratorischen Fragment (ZNW 22, 308f.).

Vierhundert Jahre Straßburger Universität. Rede bei der Feier der Reichsgründung. Münster (Schriften der Universität Münster 2).

1924

(Zusammen mit E. Seeberg): Die Apologie der Heiligen Katharina. Berlin, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Kl. I 2.

1925

Bespr. von H. Raschke: Die Werkstatt des Markusevangelisten, 1924 OrLZ 4, 1925, 241—244.

1926

Das Markusevangelium erklärt.[2] Tübingen, Mohr (Handbuch zum NT 3.)

1927

Das Matthäusevangelium erklärt.[2] Tübingen, Mohr (Handbuch zum NT 4).

1928

Artikel Evangelien, Synoptische (RGG[2], Sp. 422—433).

1929

Das Lukasevangelium erklärt.[2] Tübingen, Mohr (Handbuch zum NT 5).

Kant als Bibelerklärer (Reinhold Seeberg-Festschrift II 13—26.)

Bespr. v. W. Hadorn: Die Offenbarung des Joh. 1928— DLZ 50, 1929, 2473—2479.

Das neue Sprachenkonvikt a. d. Univ. Halle-Wittenberg, Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung, 62, 160f. (übernommen aus der »Provinzialkirche für Sachsen« Nr. 1).

1930

Artikel Petrus, Apostel (RGG[2] IV, Sp. 1105—7).

1931

Zur Überlieferung der Matthäuserklärung des Origenes, Leipzig, Hinrichs (TU 47, 2). (Zus. mit E. Benz).

Eine Stelle des Origenes (in Matth. ser. lat. 85) (Th. St. Kr. 103, 195—8).

1932

Ein montanistischer Ausspruch? (ZNW 31, 1932, 312—13).

Nachlese zur Überlieferung d. Matth.-Erklärung des Origenes. Leipzig, Hinrichs (TU 47, 4).

Die Rückkehr der Straßburger Dozenten 1918/19 und ihre Aufnahme (Rede bei der Gedenkfeier der Reichsgründung geh. am 18. Jan. 1932). Halle, Niemeyer (Hallische Universitätsreden 54).

H. J. Holtzmann, Badische Biographien VI 579—586.

Bespr. von Origenes' Werke IX: Die Homilien zu Lukas, ed. M. Rauer, 1930, GGA, 194, 71—78.

1933

Die adäquate Vergeltung in Rm 1, 22-31 (ZNW 32, 1933, 1—6).

Origenes' Werke, hrsg. i. Auftr. d. Kirchenväter-Commission d. Preuß. Akad. d. Wiss. Bd. XI: Matth.-Erklärung. II: Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series (unter Mitwirkung von E. Benz). Leipzig, Hinrichs (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten 3 Jahrh., Bd. 38).

1934

In memoriam Ernst von Dobschütz (Th. St. Kr. 106, 1934—35, 1—4).

Bespr. von F. Hauck: Das Evangelium des Markus (1931) (ThLZ 59, 1934, 112—121).

1935

Origenes' Werke, hrsg. i. Auftr. d. Kirchenv.-Commission d. Preuß. Akad. d. Wiss. Bd. X: Matthäuserklärung. I: Die griechisch erhaltenen Tomoi (unter Mitwirkung von E. Benz). Leipzig, Hinrichs (Die griech. christl. Schriftsteller d. ersten 3 Jahrh., Bd. 40).

Bruchstücke eines unbekannten Evangeliums (Th. St. Kr. 106, 1934 bis 1935, 318—24).

Die Handbibel des Zaren Alexander des I. (Th. St. Kr. 106, 1934—35, 325—27).

1936

Das Markusevangelium erklärt.[3] Tübingen, Mohr (Handbuch zum NT 3).

1937

Altchristl. Literatur I (Th. Ru. N. F. 9, 313—28).

Die Zuverlässigkeit der Bibel. Ein Gutachten über die neuesten Angriffe auf sie (Eißfeldt, Klostermann, Schumann) Th. St. Kr. 107, 354—370, bes. 360—66.

1938

Überkommene Definitionen im Werke des Origenes (ZNW 37, 1938, 54—61).

Das Matthäusevangelium erklärt.[3] Tübingen, Mohr (Handbuch zum NT 4)[1].

[Abgeschlossen am 12. Februar 1940.]

[1]) Von Besprechungen ist nur eine Auswahl aufgenommen; ganz unberücksichtigt ist geblieben die bei der Textherstellung von manchen Bänden der Griechischen Christlichen Schriftsteller geleistete Mitarbeit.

Die Lampe unter dem Scheffel.

Von **Joachim Jeremias** in Göttingen.
(Hainholzweg 13, z. Z. im Heeresdienst.)

1.

Der Spruch findet sich an vier Stellen (Mc 4 21 Mt 5 15 Lc 8 16 11 33). Das zweifache Vorkommen des Spruches bei Lc erklärt sich daraus, daß Lc das erste Mal (8 16) Mc, das zweite Mal (11 33) der Logienüberlieferung folgt. Wir besitzen also zwei Überlieferungen des Spruches: die Mc-Überlieferung (Mc 4 21 Lc 8 16) und die Logien-Überlieferung (Mt 5 15 Lc 11 33). Doch hat die Lc-Fassung insofern ihren eigenen Charakter, als einerseits die beiden Lc-Stellen untereinander gegenüber Mc und Mt im Wortlaut weitgehend übereinstimmen (Lc hat an beiden Stellen: οὐδεὶς . . . ἅψας . . . τίθησιν . . . ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι βλέπωσιν), und als Lc andererseits an beiden Stellen die (sofort zu nennenden) Eigenarten der Mc- und der Mt-Fassung aufweist.

Allen vier Fassungen gemeinsam sind die Worte: λύχνος, τιθέναι, ὑπὸ (Lc 8 ὑποκάτω), μόδιος (Lc 8 σκεῦος), ἐπὶ τὴν λυχνίαν (Lc 8 ἐπὶ λυχνίας). Der gemeinsame Kern aller vier Fassungen ist also der dreiteilige Satz das entzündete Lämpchen — stellt man nicht unter ein Scheffelmaß — sondern auf einen Leuchter. Ein zwiefaches Plus ist zu verzeichnen: 1. Mc 4 21 Lc 8 16 fügen zum Scheffelmaß als Alternative das Bett (Diwan), Lc 11 33 den Keller hinzu; 2. Mt 5 15 Lc 8 16 11 33 haben noch einen Nachsatz, der schildert, welchen Zweck das Lämpchen auf dem Leuchter erfüllt (Mt 5 15: καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ; Lc 8 16: ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι βλέπωσιν τὸ φῶς; Lc 11 33: ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φέγγος βλέπωσιν). Die Alternative (1) fehlt bei Mt, der Nachsatz (2) bei Mc; zum mindesten in der Alternative haben wir vermutlich einen Zusatz[1] zu dem oben gesperrt gedruckten Kern vor uns. Daß Lc an beiden Stellen das Kennzeichen der Mt-Fassung (Nachsatz) und das Kennzeichen der Mc-Fassung (Alternative) summiert, zeigt, daß seine Fassung die späteste ist.

In sprachlicher Hinsicht ist festzustellen, daß sowohl bei Mt wie bei Mc die aramäische Grundlage erkennbar wird, während Lc in

[1]) A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II, 1898, S. 81; A. Schlatter, Markus, der Evangelist der Griechen, 1935, S. 101. — Übrigens ist das Bett kein unentbehrliches Stück des Hausrats wie bei uns; der einfache Mann schläft, in den Mantel gehüllt, auf dem Boden, im Sommer auf dem Dach (Mc 13 15).

seinen beiden Fassungen das Logion gräzisiert hat. Bei Mt ist aramäisch: a) der Ersatz des Pass. durch die 3. P. pl. καίουσιν, b) die Artikelsetzung trotz indeterminierter Bedeutung (τὸν μόδιον, τὴν λυχνίαν), schließlich c) die zweimalige Parataxe (καὶ τιθέασιν, καὶ λάμπει) an Stelle einer Hypotaxe (wenn jemand eine Lampe angezündet hat, so stellt er sie . . . auf den Leuchter, damit sie leuchte . . .). Bei Mc haben wir a) ebenfalls Artikelsetzung trotz indeterminierter Bedeutung (ὁ λύχνος, τὸν μόδιον, τὴν κλίνην, τὴν λυχνίαν); ferner entspricht palästinischer Redeweise b) die (zweimalige) Frageform[2] und c) die Belebung unbelebter Gegenstände (μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος = wird gebracht), für die als typisches Beispiel M^{e}gh. Ta^{c}an. VIII angeführt sei: בעשרין ושבעה ביה תבת סלתא למסק על מדבחא (wörtlich: »am 27. [Tišri] kehrte der Weizengrieß zurück, um auf den Altar zu steigen«, d. h. wurde das Speisopfer erstmalig wieder dargebracht)[3]. Lc hat diese Kennzeichen semitischer Redeweise samt und sonders beseitigt, nur 11 33 (nicht 8 16) zweimal den bestimmten Artikel stehen gelassen.

Auch in sachlicher Hinsicht erweist sich die lukanische Fassung als sekundär. Während Mt — wie längst beobachtet ist — das aus einem Raum bestehende palästinische Bauernhaus vor Augen hat (πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ), sieht Lc vor sich das griechisch-römische Haus mit der Lampennische im Vestibül (Lc 8 16 11 33: οἱ εἰσπορευόμενοι) und mit Keller (Lc 11 33: εἰς κρυπτήν)[4]. Wir haben also von den beiden lukanischen Fassungen sowohl aus literarkritischen wie sprachlichen und sachlichen Gründen abzusehen, und, da bei Mc die Alternative ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην sekundär zu sein scheint (s. o.), anzunehmen, daß die Mt-Form der Urform am nächsten steht.

2.

Der λύχνος (נֵר) ist das tönerne Öllämpchen, wie es uns in Tausenden von Exemplaren durch die Ausgrabungen bekannt geworden ist. Der μόδιος (= modius = מוֹדִיָא) ist ein Getreidemaß, das in keinem Haushalt unter den Geräten fehlte und schon für die Abmessung des Zehnten unentbehrlich war; während μόδιος üblicherweise ein Maß von $8^3/_4$ l Inhalt bezeichnet, wird das Wort auch im weiteren Sinn allgemein für »Maß« gebraucht[5], so daß die Größe des von Jesus gemeinten μόδιος unbestimmt bleibt; das heutige Getreidemaß besteht gewöhnlich aus Holz mit Umrandung von Eisen-

[2]) R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 2. Aufl. 1931, S. 82.
[3]) Vgl. ferner z. B. Mc 4 22 (ἔλθῃ), Mt 26 39 (παρελθάτω) u. ö. [4]) C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, 4. Aufl. 1938, S. 143 Anm. 1. [5]) S. Krauss, Talmudische Archäologie II, 1911, S. 395.

band[6]. Die λυχνία (מְנוֹרָה) endlich ist der eiserne Halter mit hohem Fuß, auf dem das angezündete Lämpchen seinen Platz hat.

Was nun mit der Wendung »die Lampe unter den Scheffel setzen« gemeint ist, zeigen die folgenden Stellen: Schab. 16, 7: כופין קערה על נבי הנר בשביל שלא תאחוז בקורה »Man darf (am Sabbat) eine Schüssel über die Lampe stülpen, damit sie nicht das Gebälk erfaßt« (d. h. um einen Brand zu verhüten). Auslöschen und Anzünden sind zwei der 39 am Sabbat verbotenen »Hauptarbeiten«[7]; bei Feuersgefahr darf man jedoch am Sabbat die Flamme zwar nicht mit Wasser löschen[8], wohl aber ersticken, z. B. mit einem Ziegenfell[9] oder einer Schüssel[10]. — b. Jom ṭob 22a: אפשר לכפות עליו את הכלי: »Man kann sich so helfen, daß man ein Gefäß darüber (über das Lämpchen) stülpt«. Wie am Sabbat, so ist das Auslöschen auch am Festtage verboten. Unter Umständen ist es jedoch erlaubt, eine Lampe durch Überstülpen eines Gefäßes zu ersticken. — Tam. 5, 5 בשבת היה כופה עליהן פסכתר. »Am Sabbat stülpte er (der Priester) einen Kübel (ψυχθήρ) über sie (die glühenden Kohlen, die beim Besorgen des Brandopferaltares heruntergefallen waren)«. Da das Löschen am Sabbat verboten ist, wird die Glut erstickt.

Das Überstülpen des Scheffels über das Lämpchen erfolgt also, um das Licht auszulöschen. Bedenkt man, daß die kleinen Öllämpchen, besonders wenn vom Docht schon ein größeres Stück verkohlt und die Schnauze rußig geworden war, beim Auspusten einen unerträglichen Qualm und Geruch verbreiteten, doppelt unerträglich in dem aus nur einem Raum bestehenden — oft fensterlosen[11] — Hause des kleinen Mannes, und daß beim Auspusten Funken umhersprühten, durch die leicht ein Brand entstehen konnte[12], so wird man mit der Vermutung nicht fehlgehen, daß das Löschen des Öllämpchens durch Ersticken der Flamme nicht nur ein am Sabbat und Festtag gebrauchter Notbehelf war, sondern, wenn auch nicht das Normale, so doch etwas Alltägliches.

Dann aber ist vollends deutlich, daß wir Mt 5 15 sinngemäß zu übersetzen haben: »Man zündet eine Lampe doch nicht an, um sie gleich wieder auszulöschen! Nein! auf den Leuchter gehört sie!«

---

[6]) G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina III, 1933, S. 150. [7]) Schab. 7, 2. [8]) Schab. 16, 5b. Ausnahme: wenn Lebensgefahr vorliegt (b. Jom ṭob 22a). [9]) Schab. 16, 5a: Ansicht des R. Šim'on b. Nannos (um 110); nach Tos. Schab. 13, 8 (129) widersprechen ihm jedoch seine Kollegen. [10]) Schab. 16, 7. [11]) Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina, IV, 1935, S. 269. [12]) Vgl. Schab. 3, 6: »Man darf (am Sabbat) ein Gefäß zum Auffangen der Funken unter die Lampe setzen«.

Welches ist die Pointe dieses mit volkstümlichem Kolorit arbeitenden Logions? Stellt es nur ein zweckmäßiges und zweckwidriges Verhalten nebeneinander? Gewiß handelt, wer ein eben entzündetes Licht gleich wieder auslöscht, zweckwidrig und sinnlos. Aber der eigentliche Nerv des Gedankens ist damit nicht getroffen. Er liegt vielmehr ohne Frage in dem scharfen Gegensatz: Anzünden — Auslöschen. Wer das eben angezündete Licht gleich wieder auslöscht statt es auf den Leuchter zu setzen, handelt nicht konsequent. Er macht rückgängig, was er soeben erst begann; er zerstört, um mit dem Bilde von Gal 2 18 zu reden, was er aufbaute. Ihm fehlt die Entschlußkraft, die begonnene Handlung durchzuführen. Er resigniert, widerruft, gibt auf[13].

Worauf mag Jesus den Vergleich bezogen haben? Die Evangelisten haben verschieden gedeutet. Nach Mt vergleicht Jesus die Jünger mit der Lampe (5 15), nach dem Mc-Kontext (4 22) seine Botschaft, nach dem Lc-Kontext (11 29-32) vielleicht sich selbst. Jede dieser drei Deutungen gibt guten Sinn. Da jedoch unser Logion bei allen drei Synoptikern im Stichwortzusammenhang steht (Mt 5 14 κρυβῆναι / 5 15 ὑπὸ τὸν μόδιον und 5 15 λάμπει / 5 16 λαμψάτω; Mc 4 21 ὑπὸ τὸν μόδιον / 4 22 κρυπτόν und 4 21 μόδιον / 4 24 μέτρῳ; Lc 8 16 καλύπτει / 8 17 κρυπτόν; 11 33 λύχνον / 11 34 λύχνος), wird man sich auf die jetzigen Zusammenhänge nicht verlassen können. Wir können Sicheres nicht mehr sagen.

Wenn eine Vermutung gewagt werden darf, so dürfte das Logion am ehesten sinnvoll sein, wenn Jesus es auf sich selbst bezog. Etwa in einer Lage, in der man ihm zuredete, sich nicht den Haß seiner Gegner zuzuziehen, ihn bat, sich zu schonen, ihn warnte (vgl. Lc 13 31-33), mag Jesus den Vergleich gebraucht haben: »Man zündet doch nicht eine Lampe an, um sie gleich wieder auszulöschen. Auf den Leuchter gehört sie!«

---

[13]) Der Zusatz (s. Anm. 1) ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην (Mc 4 21) bzw. ἢ ὑποκάτω τῆς κλίνης (Lc 8 16) rechnet mit der weiteren Möglichkeit, daß ein Licht so aufgestellt wird, daß es nur wenig leuchtet. Dadurch wird die Schärfe des Gegensatzes Anzünden—Auslöschen verwischt.

[Abgeschlossen am 26. Jan. 1940.]

Zur Liste der ntl. Hss.

Von **I. Schmid** in Dillingen (Donau).

1. Gregory 1288: bisher Wien, Jesuitenkolleg 1—4, jetzt Vatic. Rossianus gr. 135—138.
2. Gregory 1366: bisher Wien, Jesuitenkolleg 7, jetzt Vatic. Rossian. gr. 212.
3. Madrid, Bibl. Nac. O 2 (4592): Papierhs. des XVI. Jh. mit 263 Blättern 42 × 28 cm, 2 Spalten, enthält mitten unter den Schriften des Ps-Dionysius u. a. fol. 111—139 Apc 1—3 und 15—21 mit dem Kommentar des Ökumenius. Ist eine unmittelbare Schwester zu Gregory 2062 und 2350.
4. Madrid, Ehemalige Königl. Palast-Bibl. Cod. 46 (alte Nummer 27): Papierhs. des XVI. Jh. mit 52 beschriebenen Blättern 23 × 16 cm, 1 Spalte, ohne Blätterzählung. Am Anfang 12 leere Blätter, am Schluß deren 11. Enthält Apc 1 1-8 6 mit dem Kommentar des Nikolaos Kalosynas geschrieben. Schwester zu Gregory 2051 und 2067.
5. Nikolsburg, Fürstlich-Dietrichsteinsche Schloßbibliothek Sign. I 120, Pergamenths. vom Jahre 1109 mit 126 Blättern 27 × 21 cm mit farbenprächtigen Initialen und Miniaturen, die Evangelisten darstellend. Enthält die 4 Evangelien mit der üblichen Ausstattung: Euseb. Kanones, Hypothesis zu jedem Evangelium, fol. 103—106 allerlei Auszüge aus Homilien des Joh. Chrysostomus und Menologien. Geschrieben von einem Mönch Andreas, wahrscheinlich dem gleichen, der Gregory 203 (Brit. Mus. Addit. 28816) im Jahre 1111 geschrieben hat. Genaue Beschreibung der Hs. bei E. Gollob, Verzeichnis der griech. Hss. in Österreich außerhalb Wiens (Sitzungsberichte der Wiener Ak. d. W., Bd. 146, 7. Abh. [1903], 60—68).
6. Athen, Byzantinisches Museum 172, Evangelienhs. des XVII. Jh. mit Lebensbeschreibung der Evangelisten und Menol. Wertvoll wegen der Miniaturen, die sie enthält. Sie wurde von dem ἱερομόναχος Ἄνθιμος zwischen 1642 und 1644 im Auftrag und am Hofe des Fürsten Matthias von Bessarabien geschrieben. Beschreibung der Miniaturen durch D. Jonesco, Mélanges offerts à M. Jorga, Paris 1923, 877—94.
7. Hydra (auf der gleichnamigen Insel), Kirche τῆς Παναγίας. Unter den etwa 10 Hss. im Schatz dieser Kirche befindet sich eine Papierhs. des XIII. Jh. 34 × 24,5 cm mit 9 losen und 323 von moderner Hand numerierten Blättern, die die 4 Evangelien mit dem Kom-

mentar des Theophylakt enthält. Die Hs. ist am Anfang und Schluß verstümmelt und enthält auch noch einige weitere Lücken. Die 9 losen Blätter enthalten Mt 4 25-5 12 5 44—7 5 9 16—10 41 11 11-25. Die übrigen Teile von Mt 1 1—11 25 fehlen also. Fol. 1 beginnt im Kommentar zu Mt 11 25. Zwischen fol. 21 und 22 fehlen Mt 18 1-9; zwischen fol. 69 und 70 fehlen Mc 1 16-18; zwischen fol. 87 und 88 fehlen Mc 7 5—9 8; zwischen fol. 112 und 113 fehlen Mc 15 38-46; zwischen fol. 175 und 176 fehlen Lc 12 32—13 9. Die Hs. bricht im Kommentar zu Joh 18 7-19 ab. Ehebrecherinperikope fehlt. Nach der genauen Beschreibung von Ch. J. Papaioannu in Θεολογία 3 (1925) 243—55.

8. Über eine längst bekannte, aber bei Gregory nicht genannte georgische, wegen ihrer Illustrationen wertvolle Hs. der 4 Evangelien aus dem XII. Jh. mit 274 Blättern 29,4 × 20,7 cm, 2 Spalten mit 21 Zeilen Pergament, die sich bis in die neueste Zeit in der Kirche von Vani, 35 km von der Stadt Kutais (Georgien) befindet oder befand, handelt neuerdings E. Takaschwili in Byzantion 10 (1935) 655—63.

[Abgeschlossen am 19. 2. 1941.]

NOTIZEN.

In der Reihe »Hochschulwissen in Einzeldarstellungen« bei Quelle u. Meyer, in der bereits in 8. Auflage Feines Einleitung in das NT, herausgegeben von Behm, und andere vielbenützte Studentenbücher erschienen sind, hat nunmehr H. Lother[1] eine Kirchengeschichte unter dem Titel »Geschichte des Christentums« vorzulegen begonnen. Mit der besonderen Form des Titels sucht L. sich von dem beengenden Rahmen der organisierten Kirchen freizumachen, um sich der Geschichte der christlichen Frömmigkeit im weitesten Sinne zu widmen. Der bisher erschienene 1. Band gilt dem Christentum in der griechisch-römischen Welt. Für die zeitliche Abgrenzung greift L. auf das bereits von K. v. Hase befolgte Prinzip der Geschichte nach Volkstümern zurück. Es werden also die germanischen Kirchen aus dem Bande ausgeschlossen und für die Darstellung des Mittelalters vorbehalten. Die eigentlichen Früchte dieser Methode, die einheitliche Schilderung der Mission bei den Germanen und des Aufbaus ihrer Kirchen, werden sich also erst zeigen, und man darf dem 2. Bande mit Spannung entgegensehen, der zudem noch die vorchristliche germanische Religion zu würdigen verspricht, damit eine empfindliche Lücke unserer

[1]) Helmut Lother, Geschichte des Christentums. 1. Teil. Hochschulwissen in Einzeldarstellungen. Verlag Quelle u. Meyer, Leipzig 1939. 358 S.

Lehrbücher schließend. L.s Darstellung ist von erfreulicher Klarheit und hebt das Wesentliche im Rahmen eines solchen kurzen Handbuches anschaulich hervor. Eine besondere Note erhält das Buch durch das Bestreben, den Gang der Geschichte nach ihrer positiven oder negativen Seite für die Verwirklichung der in der Gemeinde liegenden Werte zu messen, was mit seinem Interesse für die christliche Frömmigkeit zusammenhängt. Diese »Gemeinde« ist ein etwas transzendentes Gebilde, das mir nur als ein anderer Ausdruck für die unsichtbare Kirche erscheinen will, obwohl sich L. in seinen grundsätzlichen einleitenden Bemerkungen mit Recht gegen die Einbeziehung dieser Größe in die geschichtliche Behandlung wehrt. Man erkennt an diesem Dilemma die Schwierigkeit einer Erfassung der Frömmigkeit als solcher, sobald es sich um die Geschichte einer Kirche oder auch nur einer Gemeinschaft handelt. Es sind nur ihre Reflexe in den Institutionen, die greifbar werden, und die Geschichte der Frömmigkeit wird sich am ehesten noch auf biographischem Wege verwirklichen lassen.

Es ist für die Wissenschaft immer wieder nützlich, wenn auch solche Fragen, über deren Lösung sich die Forscher seit langem einig sind, erneut zur Diskussion gestellt werden. Ein Versuch dieser Art, immer unterhaltend, oft zum Nachdenken anregend, aber nicht überzeugend, sind die »Rettungen« Dornseiffs[1], von denen wir eine herausgreifen wollen. Das Lehrgedicht des sog. Phokylides wird wegen seiner starken Beziehungen zum AT im allgemeinen für die Fälschung eines jüdischen Hellenisten gehalten. D. aber, in gewohnter Unabhängigkeit von der communis opinio, gibt es dem alten Phokylides zurück, was bedeutet, daß das AT schon den Griechen des 6. Jh. in ziemlichem Umfange bekannt war. D. konstruiert dafür eine alte vor der LXX liegende Übersetzung des AT oder stellt die Möglichkeit zur Wahl, daß die jonischen Griechen im Perserreich soviel Aramäisch gelernt hätten, um zu einer selbständigen Kenntnis der Bibel zu gelangen. Man wird dies alles schwerlich überzeugend finden und bei der Suche nach einem festen chronologischen Punkt sich lieber an die Tatsache halten, daß die erste sichere Benutzung des »Phokylides« in den Oracula Sibyllina und in der Didache vorliegt. Ich glaube nicht an die Möglichkeit, daß diesen Schriften der alte damals längst verschollene gnomische Dichter bekannt war, und eben das Auftauchen des Gedichtes in diesem Kreis spricht für die gewöhnliche Ansetzung in der hellenistisch-jüdischen Literatur.

In der Umwelt des NT befinden wir uns auch noch bei der Studie Eißfeldts[3] über Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit. Die archäologische Betrachtung der vier Städte Gerasa, Heliopolis, Palmyra und Dura-Europos liefert einen anschaulichen Quer-

---

[2]) Franz Dornseiff, Echtheitsfragen antik-griechisch. Literatur. Rettungen des Theognius, Phokylides, Hekataios, Choirilos. Verlag W. de Gruyter, Berlin 1939. 88 S., br. 6,20 M. [3]) Otto Eißfeldt, Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit. J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig 1941. 160 S. 38 Abb. im Text u. 16 Taf. = Der alte Orient 40. Bd.

schnitt durch die Religionsgeschichte der griechisch-römischen Kultur am Rande der arabischen Wüste, wenn auch leider aus Raumgründen der jüdische, der christliche und der so wichtige Mithras-Kult nahezu unberücksichtigt geblieben sind. Eißfeldts Ergebnis, das unverkennbare Hervorbrechen einer heimischen syrischen Art, sogar in den Tempelbauten selbst, nicht nur im Kult, darf besonderes Interesse beanspruchen. Man erinnert sich unwillkürlich an Holls Nachweis eines Fortlebens der Volkssprachen in Kleinasien unter der Hülle der griechisch-römischen Kultur, die das völkische Sonderleben weniger, als es uns im allgemeinen bewußt ist, zerstört hat.

Die sog. Philologia sacra, die Wissenschaft vom NTlichen Griechisch, war im 17. Jh. bekanntlich der Schauplatz eines erbitterten Kampfes zwischen den Puristen und den Hebraisten, d. h. denen, die einen Einfluß des Hebräischen auf Grammatik und Wortschatz des NT ablehnten, und den andern, die ihn zugestanden. Jan Ros[4] hat in einer lebendig gefaßten Habilitationsrede die Geschichte dieses Streites dargestellt und verdienstlicherweise seine Anfänge bereits im 16. Jh. nachgewiesen. Aber er zeigt, daß der wissenschaftliche Zorn auf diesem für den Unbefangenen aller Streitsucht heute so entrückten Gebiet doch noch nicht ausgestorben ist. R. richtet seine Angriffe gegen Deißmann, dessen Verdienste um den Nachweis der Zusammenhänge des ntl. Griechisch mit der Volkssprache er nicht gelten läßt. Er vertritt vielmehr mit Nachdruck einen Standpunkt, den man neuhebraistisch nennen kann und von dem aus die Sprache der Bibel wieder weitgehend aus der hellenistischen Umgebung herausgelöst werden müßte. Die von niemandem geleugneten Einflüsse der LXX vor allem sind ihm so wichtig, daß er für die ntl. Autoren eine Sondersprache, eine Art Judengriechisch, annehmen möchte, mit welchem Urteil er sich an die ntl. Grammatik von F. M. Abel (1927) anschließt. Gerade diejenigen Teile des NT, die dem literarischen Griechisch am nächsten stehen und ein gewisses stilistisches Wollen erkennen lassen, Hebr und Lc, sind ihm der Beweis für diese auf einer bewußten Absicht, der Mimesis der Offenbarungsbücher, beruhende Haltung. Aber diese Beispiele scheinen mir schlecht gewählt zu sein, wenn man Deißmanns These von der Volkstümlichkeit des unreflektierten NTlichen Stils erschüttern will.

Man kann heute auch in der Betrachtung der urchristlichen Geschichte von Puristen und Hebraisten reden. Die einen möchten das Urchristentum in die Weite der hellenistischen Umwelt gestellt wissen, die anderen erklären es aus der Entwicklung des Spätjudentums, für dessen Bild sie allerdings die Farben erst aus dem nachchristlichen Judentum entlehnen können. Für die erste Gruppe ist unter dem Eindruck der deutschen Gegenwart die Rassenfrage wichtig geworden und hat dazu geführt, daß mit größter Energie die Versuche, die nichtjüdische Abstammung Jesu nachzuweisen, erneuert werden. Es sei dafür nur auf das jüngste Beispiel, E. Hirsch, Das

[4]) Jan Ros S. J., De Studie van het Bijbelgrieksch van Hugo Grotius tot Adolf Deißmann. Verlag Dekker & van de Vegt N. V., Nijmegen-Utrecht 1940. 66 S. br. fl. 0,75.

Wesen des Christentums 1939, hingewiesen, oder auf Grundmanns in den letzten Jahrgängen dieser Zeitschrift erschienene Aufsätze, in denen das hellenistische Element in der Urgemeinde hervorgehoben wird. Der zweiten Gruppe ist das in der heutigen Forschergeneration von Gerhard Kittel und Joachim Jeremias geführte Studium des Spätjudentums zuzurechnen. Auch in dieser Übersicht sind zwei Untersuchungen zu erwähnen, die sich auf die genannten Parteien verteilen. Rudolf Meyer[5], wie Jeremias ein Schüler Leipoldts, versucht das spätjüdische Prophetentum für das Jesusbild der drei ersten Evangelien heranzuziehen. Er stellt sich dabei u. a. die schwierige Aufgabe zu ermitteln, was Jesu Anhänger zu seinen Lebzeiten von ihm geglaubt und erwartet haben, d. h. er will diejenige Schicht in unsern Quellen aufdecken, die nicht von dem Glauben an den Auferstandenen überformt und auch nicht Lehre des geschichtlichen Jesu ist. Dabei findet er in der Umgebung Jesu weithin die gleichen religiös nationalen Erwartungen und Hoffnungen, wie sie sich an die verschiedenen Propheten und messianischen Anwärter in der jüdischen Umwelt des NT knüpfen. Die verstreuten und z. T. verschütteten Nachrichten über diese politischen Aufrührer werden mit großem Fleiß gesammelt und, nicht ohne Aufgebot von Phantasie, zu einer Charakteristik des politischen »charismatischen« Führertums im Spätjudentum zusammengefügt. Der Glaube, der die nationalen Kräfte beflügelt, besteht nach M. darin, daß eine ideale Vorzeit, das Paradies oder die Zeit der Wüstenwanderung, sich in einem bestimmten Punkt der Geschichte wiederholt. Das Anliegen des Propheten oder des Messias muß es sein zu erweisen, daß er mit seiner Person diese Rekapitulation der Urzeit heraufführt. Und eben diese Erwartung hegen die ersten Jünger von Jesus. Für den unbefangenen Leser des Evangeliums wird dies aufs stärkste politisch gefärbte Bild in seiner Fremdartigkeit beweisen, daß es mit den urchristlichen Erwartungen nichts zu tun hat. Auch zeigt der Blick auf die Einzelexegese der NTl. Stellen, wo nach M. jüdisch-nationale Hoffnungen des Jüngerkreises faßbar werden sollen, daß es sich dabei durchweg um Fehlinterpretationen handelt. Z. B. soll Act 3 23 (Rede des Petrus) ein Beleg für die rein nationale Erwartung der ersten Jüngergeneration sein (S. 24). »Wie einst Mose, der Prophet der idealen Vorzeit, sein Volk geführt hat, so wird auch Jesus als Prophet der idealen Endzeit über sein Volk herrschen. Wer sich ihm, dem Führer der Heilszeit, widersetzt, wird genau so ausgerottet werden, wie in der Vorzeit Moses Gegner vernichtet worden sind.« M. übergeht die Worte ἐκ τοῦ λαοῦ hinter ἐξολεθρευθήσεται. Er muß es um seiner Theorie willen, denn sie widersprechen seiner nationalen Deutung der Petrusrede und heben sie vielmehr in eine religiös-ethische Betrachtung der Heilsgeschichte hinauf. Ebenso unglücklich ist die Auffassung der Stephanusrede Act 7 35ff. Sie hat nach M. den Zweck zu zeigen, daß Jesus als Prophet der Endzeit sein Volk vom römischen Druck befreien werde, wie einst Mose es vor den Ägyptern rettete. Ich sehe nichts von einem solchen Parallelismus, sondern

[5]) Rudolf Meyer, Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien. Verlag G. Lunkenbein, Leipzig 1940. 168 S.

mir scheint die Rede nur dem Nachweis dienen zu sollen, gerade auch in den von M. hervorgehobenen Versen, daß die Juden bei allen Heilsveranstaltungen Gottes sich ungehorsam und undankbar erwiesen haben. Ich verstehe auch nicht, wie Lukas, der doch in den Reden der Act zu Worte kommt, oder wenn nicht dieser, wie gerade der Hellenist Stephanus von M. für seine Ermittlungen über die Vorstellungswelt der Jünger vor Tod und Auferstehung Christi herangezogen werden kann. Bei allem Scharfsinn der Kombination und bei aller Belesenheit in den spätjüdischen Quellen muß das Buch in seiner Gesamthaltung doch als verfehlt angesehen werden.

Legt man die Schrift von Schenke[6] neben die von Meyer, so ist ein schärferer Gegensatz kaum vorstellbar. Sch., ein Schüler Grundmanns, prüft das Urchristentum vom völkischen Gesichtspunkt her, wobei er Person und Lehre Jesu nicht in seine Untersuchung einbezieht. Er bedient sich keines so schweren wissenschaftlichen Rüstzeuges wie Meyer, sondern beschränkt sich mehr darauf, der Forschung programmatische Anregungen von der Gegenwart her zu geben. Die erste christliche Gemeinde bildet sich nicht in Jerusalem, sondern in Galiläa, was für ihn gleichbedeutend mit nichtjüdischer Herkunft ihrer Glieder ist. Aber auch die Jerusalemer Gemeinde ist in ihrer ältesten Schicht keine jüdische, sondern setzt sich aus Galiläern und Griechen zusammen, die nur z. T. als Proselyten durch das Judentum hindurchgegangen sind. Erst nachträglich dringen Juden in die Gemeinde ein, verursachen den Hellenistenstreit Act 6 und beherrschen schließlich nach der Flucht der Hellenisten in Jerusalem allein das Feld. Von dieser sekundären judenchristlichen Gemeinde aus erfolgte eine rassische Überfremdung des werdenden Christentums, die besonders im Mt zutage tritt und sehr früh nach Rom übergreift. Viel wohlwollender wird Antiochia in seiner Bedeutung für die Entwicklung des Christentums bewertet, da hier zuerst unter Einfluß des griechischen Denkens sich das Dogma entwickelte, auf der anderen Seite eine Annäherung an das heidnische Mysterienwesen erfolgte. Der wichtigste Vertreter dieses antiochenischen Christentums ist Paulus. In seiner Lehre verbinden sich jüdische und hellenistische Elemente, weil er von Mutterseite her griechischer Abstammung war. Beweis für diese überraschende These ist Gal 1 15. Ich breche in meinem Referat über das mehr von den Wünschen des Verf. als von den Quellen zeugende Buch hier ab und bemerke nur noch, daß Sch. in der Charakteristik des syrischen Christentums in der Person des Ignatius sich stärker mit der geschichtlichen Wirklichkeit berührt, als er es in den ersten Kapiteln und im Schlußabschnitt über den jüdischen Charakter der römischen Gemeinde tut.

In einem sehr weit gespannten Rahmen geht W. Maurer[7] den Beziehungen zwischen Bekenntnis und Sakrament nach. Es ist nicht weniger

[6]) Friedrich Schenke, Das Christentum im 1. Jahrh. völkisch gesehen = Studien zur deutschen Theologie und Frömmigkeit Bd. 5. Verl. Deutsche Christen, Weimar 1940, 160 S., kart. 3,00 M. [7]) Wilhelm Maurer, Bekenntnis und Sakrament. Ein Beitrag zur Entstehung der christlichen Konfessionen. Teil I: Über die treibenden Kräfte in der Bekenntnisentwicklung der abendländischen Kirche bis zum Ausgang des Mittelalters. Verl. A. Töpelmann, Berlin 1939, 124 S., br. 8.— M.

als ein Durchblick durch die gesamte dogmengeschichtliche Entwicklung bis zur Reformationszeit einschließlich, von dem er hier den 1. Teil vorlegt, der bis zum Ausgang des Mittelalters führt. Maurers These ist es, daß das Bekenntnis nicht aus der mündlichen Verkündigung der Kirche erwachsen sei und sich damit aus dem Gegensatz gegen die Außenwelt, also Heidentum und Irrlehre, entwickelt habe, sondern daß es ganz in die innerste sakrale Sphäre der Kirche gehöre, weil es sich von Anbeginn an mit dem Sakrament in Gestalt von Taufe und Abendmahl verbunden hätte. Dem Nachweis für diesen Tatbestand im NT dient der einleitende Abschnitt. Während im Taufsakrament das Bekenntnis der Wirklichkeit des dreieinigen Gottes gilt und den Täufling durch Wort und Tat der Taufe in sakramentale Gemeinschaft mit Christus bringt, erhält das Bekenntnis in der Abendmahlsliturgie hymnischen Charakter und hat den Lobpreis des Schöpfergottes und der Erlösung durch Christus zum Gegenstand. »Das Bekenntnis tritt nicht als eine lehrhafte Ausdeutung zu dem Sakrament hinzu, es bricht aus ihm heraus, es ist ein Teil davon« (S. 12). Von dieser Basis aus übereignet M. dem Bekenntnis die Eigenschaften, die das Sakrament ausmachen. Es erhält denselben »Communio«-Charakter wie jenes, indem es die sakramentale Gemeinschaft des Christusleibes darstellt. Es wird zum Kennzeichen derer, die zu diesem Leibe gehören und scheidet sie von der ungläubigen Welt. Mit anderen Worten, es setzt sakramentales Recht, und diesem Rechtscharakter schon in der Sphäre des NT widmet M. seine besondere Aufmerksamkeit, indem er sich dem Chor derjenigen anschließt, die der bekannten These Sohms von dem rechtsfreien Raum des Urchristentums widersprechen. Auf den weiteren Gang der Betrachtung kann hier nur noch hingewiesen werden, da er über das Interessengebiet dieser Zeitschrift hinausführt. Sehr anschaulich zeigt M., wie sich unter dem Einflusse Augustins das Abendland von der östlichen Mysterientheologie entfernt und in der Spannung von Wort und Sakrament ein ihm eigentümliches Gesetz der Bekenntnisentwicklung erhält. Der umfänglichste Abschnitt ist dem Übergang des Bekenntnisrechts auf das weltliche Recht gewidmet, wo es, aus dem kirchlichen zum Staatsrecht geworden, seine Formulierung als Ketzerrecht erhält. M.s Darlegungen sind von einer umfassenden Belesenheit getragen und verdienen die stärkste Beachtung.

Aus dem Sammelband Theologia viatorum greife ich hier den einschlägigen Aufsatz von G. Harder[8] über die Septuagintazitate des Hebräerbriefes heraus. Der Schriftbeweis spielt nicht erst in der alten Kirche, sondern ebenso bereits im NT eine große Rolle. Für seine sämtlichen Bestandteile (mit Ausnahme gewisser Sprüche Jesu selbst) ist das AT die Offenbarungsurkunde, die angeführt wird, um die eigene Rede als aus dem göttlichen Willen stammend zu beweisen oder die gegnerische zu überwinden. Das NT treibt also Auslegung, aber es treibt sie mit einer Methode, die nicht nach dem geschichtlichen Sachverhalt fragt, sondern das AT zu-

[8]) Theologia viatorum. Theologische Aufsätze von M. Albertz, H. Asmussen, G. Dehn, G. Harder, W. Niesel, E. Osterloh, H. Vogel. Chr. Kaiser Verlag, München 1939. 168 S., kart. 4,80 M.

gunsten der eigenen Meinung umdeutet. Eben weil es sich lediglich um Umdeutung handelt, kann E. Hirsch (Das AT und das Evangelium 1936) eine positive Beziehung des NT zum AT überhaupt in Abrede stellen. Demgegenüber möchte H. an der Verbindlichkeit des ntl. Schriftbeweises festhalten. Er tut das am Beispiel des Hebr und zeigt, daß sein Verfasser sich an die exegetische Tradition anlehnt, die von der LXX befolgt wird. Denn der Hebr fußt gerade auf solchen Stellen der LXX, die gegenüber dem hebräischen Original eine theologisch wichtige Veränderung des Sinnes bedeuten. Nicht der hebräische Text sei mithin für ihn die Offenbarungsgrundlage, sondern die griechische Übersetzung. H. will mit dieser Feststellung eine Lanze für das exegetische gute Gewissen des Hebr brechen, aber dieses ist ohnehin nicht anfechtbar, da die »pneumatische Exegese« im Sinne einer auch noch so gewaltsamen Umbiegung des ursprünglichen Sinnes sich durchaus im Rahmen dessen hält, was in der Antike wissenschaftlich vertreten wurde. Für die Frage, ob wir uns heute noch solche Auslegung zu eigen machen können, ist mit H.s Feststellung schlechterdings nichts gewonnen.

Die alte Kirche unterscheidet in ihrem Kanon heiliger Schriften das Evangelium und den Apostolos, stellt also neben die Botschaft des Herrn die seines Apostels. Diese Tatsache, die so sehr der anderen von einer Vielheit der Apostel zu widersprechen scheint, enthält das Urteil der Geschichte über Paulus. Aber nicht nur die Nachwelt hat ihn über alle anderen Apostel gestellt, sondern Paulus selbst war von dem hohen Sendungsbewußtsein erfüllt, daß sein Apostelamt etwas besonderes vor allen anderen gewesen sei. Dies nachzuweisen ist das Anliegen von G. Saß[9] in seiner eindringlichen Untersuchung des paulinischen Apostelbegriffs. Er findet ihn bestimmt durch zwei Momente, das prophetische und das eschatologische. Das Prophetische in seinem Selbstbewußtsein hebt ihn über alle menschlichen Instanzen hinaus, d. h. er hat sein Amt nicht von Menschen, etwa der Urgemeinde empfangen, sondern von Gott selbst. Und das eschatologische Bewußtsein, unmittelbar vor und in der Zeitenwende zu stehen, gibt seinem Wirken die elementare Triebkraft, die ihn rastlos von Jerusalem und Antiochia durch Asien, Griechenland und in den Westen treibt, um aller Welt vor der Parusie des Herren das Evangelium zu verkünden. »Apostel durch den Willen Gottes und Apostel der Völker mit bestimmtem Auftrag im Heilsplane Gottes — das ist das Neue und ihn von anderen Aposteln trennende Moment« (S. 113). Von diesem Aufriß des paulinischen Apostelbegriffs aus berührt S. eine große Zahl von historischen Problemen des Urchristentums, z. B. die Bedeutung der Kollekte für Jerusalem, in der er weniger eine charitative als eine die Einheit der Kirche wahrende Maßregel sieht. Das in vielem von Lohmeyerschen Gesichtspunkten her geschriebene Buch stellt eine recht beachtenswerte Leistung dar.

[9]) Gerhard Saß, Apostelamt und Kirche. Eine theolog. exegetische Untersuchung des paulinischen Apostelbegriffs = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 9. Reihe Bd. 2. Chr. Kaiser Verlag, München 1939. 142 S., kart. 4,20 M.

Der junge norwegische Neutestamentler Ragnar Asting[10], der deutschen wissenschaftlichen Öffentlichkeit zuerst bekannt geworden durch sein Werk: Die Heiligkeit im Urchristentum (1930), hat bei seinem beklagenswerten Tode 1936 ein umfassendes Werk über die Verkündigung des Wortes im Urchristentum hinterlassen. H. v. Campenhausen hat es jetzt zusammen mit Molland und Harboe aus dem Nachlasse herausgegeben. Es sollte ein zweiter Band folgen, zu dem das Manuskript noch nicht geschrieben war. Aber was vorliegt, ist eine in sich abgeschlossene Leistung und genügt, um uns die Vorstellungen kennen zu lernen, die dieser hochbegabte junge Gelehrte vom NT hatte. Drei Hauptteile, jeder für sich ein ganzes Buch, behandeln nacheinander den Begriff des »Wortes Gottes«, des »Evangeliums« und des »Zeugen« in genau analoger Gliederung, wobei nach einer Darlegung der Wurzeln im AT und im Rabbinismus einerseits und im klassischen und späteren Griechentum andererseits die Geschichte des einzelnen Begriffes in den Schichten der NTlichen und nachapostolischen Schriften mit reichen exegetischen Sonderuntersuchungen vorgelegt wird. Aus dieser dreifachen Sichtung der Quellen springt als wesentlichstes Ergebnis heraus die Erkenntnis von dem schöpferischen Charakter der Verkündigung, die von Gott durch Christus an die Menschen gerichtet, durch Menschen betätigt, Menschen in die Entscheidung stellt. Die Verkündigung ist auch in der Vermittlung durch Menschen Handeln Gottes und als solches ein eschatologisches Ereignis. Eschatologisch in dem Sinne, daß schon jetzt der große Umschwung eingesetzt hat und der jüngste Tag nur die Vollendung bringt. Dieses Ergebnis bewährt A. an einem Beispiel, das der NTlichen Theologie von jeher Schwierigkeiten gemacht hat, den Paränesen in den Briefen des Paulus. Sind diese Rückfall in die jüdische Gesetzlichkeit, oder entspringen sie pädagogischen Rücksichten auf unreife Christen? Keines von beidem; denn bei ihnen handelt es sich nicht um einen Appell an das religiös-ethische Bewußtsein der Menschen, sondern um Verkündigung der neuen göttlichen Wirklichkeit, die sich durch des Apostels, d. h. Gottes schöpferisches Wort eben in dem Augenblick der Verkündigung in dem Angeredeten verwirklicht. Auch die Ermahnungen sind Offenbarung und im vollsten Sinne Evangelium (S. 723). Diese Auffassung gibt zwar eine einleuchtende Erklärung des sonst widerspruchsvollen Zuges in der Lehre des Apostels, und sie ist vor allem eine gut lutherische Deutung, aber man hätte sich daneben ein Eingehen A.s auf die stilistische Form der paulinischen Paränese gewünscht, die diesem abstrakten Verständnis entgegensteht. A. versucht in einem Schlußabschnitt sich über das Verhältnis von Geschichte und Gegenwart in der urchristlichen Verkündigung klar zu werden und geht dabei von dem religionsgeschichtlichen Phänomen des ἱερὸς λόγος, des Kultmythos aus, das er an Hand der Studien von Mowinckel u. a. im AT verfolgt, um im NT sein Auftreten im Gottesdienst, genauer in den Sakramenten zu behaupten.

[10]) Ragna Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum. Dargestellt an den Begriffen »Wort Gottes«, »Evangelium« u. »Zeugnis«. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1939. VIII u. 750 S., br. 36.— M.

Indem hier Christi Tod und Auferstehung kultisch dargestellt wird, werden sie für den Gläubigen aus Geschichte Gegenwart in der Weise, daß sie sein Heil schaffen. Diesen Charakter hat auch die »Verkündigung« selbst, deren Kern die heilige Geschichte ist. Jesu Meerwandel z. B. ist nicht eine vergangene Begebenheit, sondern bedeutet für den Gläubigen, daß er noch heute wie einst Petrus aus den Wogen gerettet werden kann. Dieser nur skizzenhaft angelegte Abschnitt scheint sich mir so weit von der auf den prophetischen Charakter der urchristlichen Verkündigung abzielenden Untersuchung zu entfernen, daß hier wohl nur Bausteine für die kommenden Studien des Verstorbenen vorliegen. Es sei noch besonders auf die klare und besonnene Darstellung hingewiesen, die A. in seinem dritten Teil der Kontroverse über den Begriff μαρτύς gewidmet hat.

In den 'Texten und Untersuchungen' erscheint nach Ed. Schwartz' Veröffentlichung der berühmten Mönchsviten des Kyrill v. Skythopolis (1939) soeben ein weiterer Band, der nicht minder bedeutsam für die Geschichte des griechischen Mönchtums ist. H. Dörries[11] legt seine Untersuchungen über Symeon v. Mesopotamien vor und führt mit ihm einen neuen Namen in die Geschichte der altchristlichen Literatur ein. Durch umfängliche handschriftliche Forschungen gelingt es D., das bisher unter dem Namen des Makarios laufende Schrifttum, eine Sammlung von 50 geistlichen Homilien, dem Symeon als ihrem wahren Verfasser zurückzugeben und darüber hinaus seinen literarischen Nachlaß durch Heranziehung unbeachteter Handschriften wesentlich zu vermehren. Es handelt sich um Erbauungsschriften mystischen Inhalts, die sich bei den Mönchen des Ostens seit den Tagen ihrer Entstehung bis in die Gegenwart hinein größter Beliebtheit erfreut haben, eine Tatsache, die nicht ohne Einfluß auf die Überlieferung geblieben ist. Wer den verschlungenen Pfaden nachgeht — es wird das dem Leser nicht gerade leicht gemacht —, auf denen sich D. durch das Dickicht dieser Überlieferung Bahn bricht, gewinnt einen anschaulichen Eindruck von der Lebenskraft dieser geistlichen Literatur. Immer neue Triebe sind aus dem alten Stamm hervorgeschossen, die von Symeon selbst stammenden Schriften wurden von den Nachfahren vermehrt oder mit Erweiterungen versehen, und es ist die wichtigste Leistung des D.schen Buches, den alten echten Bestand durch sorgfältige Analysen des Inhalts und Vergleichung der verschiedenen Überlieferungszweige herausgeschält zu haben. Über das allgemein literaturgeschichtliche Interesse hinaus aber wächst D.s Arbeit durch die von ihm und andern erkannte Tatsache, daß Symeon der messalianischen Bewegung angehört. Diese enthusiastische Richtung im alten östlichen Mönchtum galt alsbald als ketzerisch und ihr Schrifttum wurde unterdrückt, aber wie sich jetzt zeigt, nicht mit Erfolg. Daß wir in Symeons Schriften erstmals mit Bewußtsein messalianische Quellen lesen können, ist ein geschichtliches Ergebnis

[11]) Hermann Dörries, Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen »Makarios«-Schriften. J. C. Hinrichs-Verlag, Leipzig 1941. VIII u. 486 S., geh. 37.— M. (= Texte u. Untersuchungen 55, 1).

ersten Ranges und erweckt den lebhaften Wunsch, nach der Untersuchung nun auch die Texte selbst veröffentlicht zu sehen.

W. Eltester.

AUS ZEITSCHRIFTEN DES AUSLANDES.

Revue Biblique 48 (1939) 3: L. Gry, La date de la fin des temps, selon les révélations ou calculs du preudo-Philon et de Baruch. P. Benoit, Le recit de la Cène dans Lc 22 15-20. Étude de critique textuelle et littéraire. **Revue d'Histoire ecclésiastique** 35 (1939) 2: G. Bardy, Sur la patrie des évêques dans les premiers siècles. V. Morel, Le développement de la *disciplina* sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien. 35 (1939) 3: J. Duhr, La confrérie dans la vie de l'église. J. Madoz, Eugène de Tolède († 657), une nouvelle source du Symbole de Tolède de 675. 35 (1939) 4: M. Richard, Le traité *De sectis* et Léonce de Byzance. M. Alamo, Un texte du poète Prudence: *Ad Valerianum episcopum* (Perist. hymn. XI). 36 (1940) 1/2: E. Stein, Nubie chrétienne. **Revue Bénédictine** 51 (1939): A. Dold, Ein aszetischer Brief aus dem 5. Jh. im Cod. Vind. lat. 954. C. Lambot, Sermons complétés. Fragments de sermons perdus. Allocution inédite de S. Augustin. C. Lambot, Lettre inédite de S. Augustin relative au *De civitate dei*. G. Morin, Castor et Polychronius. Un épisode peu connu de l'histoire ecclésiastique des Gaules. G. Morin, Depuis quand un canon fixe à Milan? Restes de ce qu'il a remplacé. M. Skutella, Frustula Augustiniana. 52 (1940): G. Morin, La part des papes du sixième siècle dans le développement de l'année liturgique. D. Amand, Essai d'une histoire critique des éditions générales greques et gréco-latines de S. Basile de Césarée. **Analecta Bollandiana** 57 (1939): H. Delehaye, Hagiographie Napolitaine: I. Le calendrier de marbre. II. Sources et composition du calendrier. Th. Nissen, De SS. Cyris et Johannis vitae formis. P. Peeters, S. Dometios le martyr et S. Dometios le médecin. Fr. Halkin, Le mois de janvier du 'Ménologe imperial' byzantin. 58 (1940): B. de Gaiffier, Les notices hispaniques du Martyrologe Romain. P. Peeters, Glanures martyrologiques I Les néo-martyres de Homs en 779, II La basilique des Confesseurs à Édesse, III Encore S. Pierre de Maïouma. H. Delehaye, Passio S. Mammetis. **Échos d'Orient** 37 (1938) 191/192: R. Janin, Les églises Byzantines du Précurseur à Constantinople. 38 (1939) 193/194: R. Janin, La topographie de Constantinople byzantine: études et découvertes 1918—38. **Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses** 18 (1938) 5/6: Ch. Jaeger, A propos de deux passages du sermon sur la montagne. J. Hering, Messie juif et messie chrétien. F. Ménégoz, Trinité. 19 (1939) 1: M. Goguel, Unité et diversité du christianisme primitif. **Recherches de Science Religieuse** 29 (1939) 2: H. Barré, La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles. H. Rondet, L'anthropologie religeuse de S. Augustin. P. Joüon, Mc 14 31. 29 (1939) 3: H. Barré, La royauté de Marie etc. (fin.). St. Lyonnet, Témoignages de S. Jean Chrysostome et de S. Jérôme sur Jacques le frère du Seigneur. **Biblica** 20 (1939) 2: S. Lyonnet, Lc 1 28. J. M. Bover, El pensiamento generador de la Teologia de S. Pablo. J. B. Orchard, St. Paul and the book of Daniel. 20 (1939) 3: W. Till, Kleine koptische Bibelfragmente (I). L. Hertling, I Cor 16 15 und I Clem 42. A. Merk, Tatian in italienischem Gewand. 20 (1939) 4: W. Till, Kleine koptische Bibelfragmente (II). J. Reuss, Origenesfragmente in Mt-Katenen. E. Burrow,

Sap. 10. K. Pink, Beiträge zur biblischen Numismatik (NT). A. Vaccari, Un preteso scritto perduto di Papia. A. Vaccari, Rassegna di recenti pubblicazioni su testi e versioni della Bibbia. 21 (1940) 1: M. Colacci, Il *semen Abrahae* nel V. e nel N. T. U. Holzmeister, Nathanael fuitne idem ac S. Bartholomaeus? C. Peters, Ein neues Fragment des griechischen Diatessaron? A. M. Vitti, Ultimi studi sull'Apc. 21 (1940) 2: P. Salmon, Notes sur quelques leçons du Palimpseste de Bobbio. U. Holzmeister, Einzeluntersuchungen über das Geheimnis der Verklärung Christi. 21 (1940) 3: G. Graf, Der Mt-Kommentar des Moses bar Kepha. A. Bea-A. Ferrua, Neueste Literatur zu Dura-Europos. A. M. Vitti, Rassegna di Teologia Biblica. 21 (1940) 4: J. Ruwet, Lecture liturgique et livres saints du NT. H. Bückers, Das 'Ewige Leben' in II Macc 7 36. A M. Vitti, L'Eloquenza di S. Paolo nelle sue lettere. **Recherches de Théologie ancienne et médiévale** 11 (1939) 2: B. Capelle, Cassien, le Maître et S.Benoît. 11 (1939) 3: P. de Vooght, La Théologie du miracle selon S. Augustin. B. Botte, Le Rituel d'ordination des Statuta Ecclesiae antiqua. 11 (1939) 4: B. Capelle, Aux origines de la règle de S. Benoît. **Studi Italiani di Filologia Classica** 17 (1941) 3: P. Pelosi, La doppia redazione delle opere di Prudenzio. 17 (1941) 4: Q. Cataudella, Minucio Felice e Clemente Alessandrino. **Revue de Theologie et de Philosophie** 26 (1938) 109: Ch. Masson, Mc 1 40-45. G. Deluz, Le dogme de la Trinité. 27 (1939) 110: M. Goguel, L'Apocalypse paulinienne. R. Schaerer, Sur l'origine de l'âme et le problème du mal dans le Platonisme. 28 (1940) 114/115: H. Meylan, La méthode historique et son application à l'histoire des dogmes. P. Jaccard, De S. Augustin à Pascal. Histoire d'une maxime sur les vertus des philosophes. 28 (1940) 116: Ph.-H. Menoud, L'originalité de la pensée johannique. 28 (1940) 117: Ch. Masson, Le prologue du quatrième Evangile. **Religio** 15 (1939) 3: M. Untersteiner, Problemi di Religione romana. **Theologia** (in griech. Sprache) 17 (1939) 65: A. N. Diamantopulos, Die IV. ökumenische Synode v. Chalkedon (Forts.). 17 (1939) 66: A. N. Diamantopulos, Die IV. ökumenische Synode usw. (Forts.). 17 (1939) 68: G. L. Arbanitakis, Die Festlegung des Ostertermins. **Synoptica** I (1936) — V (1940): Unter dem Titel 'Synoptica' veröffentlicht Pr. Vanutelli in periodischer Form seine Studien zur synoptischen Frage. Ihnen geht von Jahrg. I—III die Ausgabe der beiden Rezensionen der Acta Pilati in Parallelkolumnen und in Jahrg. IV/V der synoptische Druck des Protevangelium Jacobi u. verwandter Apocrypha zur Seite. Mit Jahrg. V ist die Reihe abgeschlossen.

Druckfehlerberichtigung zu Bd. 37 (1938) S. 268: In dem Aufsatz von D. Br. Violet muß es S. 268 Zeile 6 von unten heißen »Targum stets«, nicht »Targum statt«.